ابن رشد

نظرة مغايرة

ابن رشد

نظرة مغايرة

د. إبراهيم عوض

مكتبة جزيرة الورد

١٤٣٦هـ - ٢٠١٤م

ترجمة ابن رشد من مظانّ مختلفة

١- "الديباج المذهب فى معرفة علماء المذهب" لابن فرحون: "من كتاب "التكملة" لأبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بالأبار: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد الشهير بالحفيد من أهل قرطبة، وقاضي الجماعة بها . يُكْنَى: أبا الوليد . روى عن أبيه أبي القاسم: استظهر عليه "الموطأ" حفظا، وأخذ الفقه عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مسرة وأبي بكر بن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز وأبي عبد الله المازري، وأخذ علم الطب عن أبي مروان بن جزبول البلنسي، وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية. ودرس الفقه والأصول وعلم الكلام، ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلمًا وفضلاً.

وكان، على شرفه، أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا . وعُنِيَ بالعلم من صغره إلى كبره حتى حُكِيَ أنه لم يَدَعْ النظر ولا القراءة مذ عَقَلَ إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سَوَّدَ، فيما صنَّف وقيَّد وألَّف وهذَّب واختصر، نحوا من عشرة آلاف ورقة. ومال إلى علوم الأوائل، وكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره. وكان يُفْزَع إلى فُتْيَاه في الطب كما يُفْزَع إلى فُتْيَاه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب والحكمة. حُكِيَ عنه أنه كان يحفظ شِعْرَي المتنبي وحبيب. وله تآليف جليلة الفائدة، منها كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" في الفقه، ذكر فيه أسباب الخلاف وعلَّل ووجَّه فأفاد وأمتع به، ولا يُعْلَم في وقته أنفع منه ولا أحسن سياقا، وكتاب "الكليات" في الطب، و"مختصر المستصفى" في الأصول، وكتابه في العربية الذي وسمه بـ"الضروري"، وغير ذلك، تنيف على ستين تأليفا .

وحُمِدَتْ سيرته في القضاء بقرطبة، وتأَثَّلَتْ له عند الملوك وجاهة عظيمة، ولم يُصَرّفها في ترفيع حال ولا جمع مال. إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة، ومنافع أهل الأندلس عامة. وحدَّث وسمع منه أبو بكر بن جَهْوَر وأبو محمد بن حوط الله وأبو الحسن سهل بن مالك وغيرهم. وتوفي سنة خمس وتسعين وخمسمائة، ومولده سنة عشرين وخمسمائة قبل وفاة القاضي جده أبي الوليد بن رشد بشهر".

٢- "المعجب فى تلخيص أخبار المغرب" لعبد الواحد المراكشى: "وفي أيامه (أى أيام أبى يوسف يعقوب) نالت أبا الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد المتقدم الذكر محنة شديدة. وكان لها سببان: جلي وخفي. فأما سببها الخفي، وهو أكبر أسبابها، فإن الحكيم أبا الوليد رحمه الله أخذ في شرح كتاب "الحيوان" لأرسطوطاليس صاحب كتاب "المنطق"، فهذبه وبسط أغراضه وزاد فيه ما رآه لائقا به، فقال في هذا الكتاب عند ذكره الزرافة وكيف تتولد وبأي أرض تنشأ: "وقد رأيتها عند ملك البربر"، جاريا في ذلك على طريقة العلماء في الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خَدَمَةُ الملوك ومتحيلو الكتّاب من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق، فكان هذا مما أحنقهم عليه، غير أنهم لم يظهروا ذلك. وفي الجملة فإنها كانت من أبي الوليد غفلة، فقد قال القائل: رحم الله مَنْ عرف زمانه فمانه، وميَّز مكانه فكانه! وما أحسن ما قال الأول:

إذا شِـئتُ لاقيتُ الذي لا أشاكلُهُ	وأنزلني طولُ النوى دارَ غربةٍ
ولو كان ذا عقل لكنتُ أُعَاقِلُهُ	فحامَقْتُهُ حتى يقال: سَجِيَّةٌ

واستمر الأمر على ذلك إلى أن استحكم ما في النفوس. ثم إن قوما ممن يناوئه من أهل قرطبة ويَدَّعِى معه الكفاءة في البيت وشرف السلف سَعَوْا به عند أبي يوسف ووجدوا إلى ذلك طريقا بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها، فوجدوا فيها بخطه حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم: "فقد ظهر أن الزُّهَرة أحد الآلهة"، فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة، فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة، وهُمْ بمدينة قرطبة. فلما حضر أبو الوليد رحمه الله قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق: أخطك هذا؟ فأنكر، فقال أمير المؤمنين: لعن الله كاتب هذا الخط! وأمر الحاضرين بلعنه. ثم أمر بإخراجه على حال سيئة وإبعاده وإبعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم. وكُتِبَتْ عنه الكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة وبإحراق كتب الفلسفة كلها إلا ما كان من الطب والحساب وما يُتَوَصَّل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار وأَخْذ سَمْت القبلة، فانتشرت هذه الكتب في سائر البلاد وعُمِل بمقتضاها. ثم لما رجع إلى مراكش نزع عن ذلك كله وجنح إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للإحسان إليه والعفو عنه، فحضر أبو الوليد رحمه الله إلى مراكش

فمرض بها مرضه الذي مات منه رحمه الله. وكانت وفاته بها في آخر سنة ٥٩٤، وقد ناهز الثمانين رحمه الله. ثم توفي أمير المؤمنين أبو يوسف بعد هذا التاريخ بيسير، وكانت وفاته. . . في غرة صفر الكائن في سنة ٥٩٥".

***

٣- شعر ليحيى بن محمد الهذلى، أحد تلاميذ ابن رشد، حين رد أستاذه على أبي حامد الغزالى في كتابه: "تهافت التهافت":

كلام ابن رشدٍ لا يبين رشادُهُ — هو الليل يُعْشِي الناظرين سوادُهُ

ولا سيما نقض "التهافت". إنه — تضمَّن برساما يعز اعتقادُهُ

كما طرد المحموم في هذيانه — يَفُوه بما يملي عليه احتدادُهُ

أتى فيه بالبهْت الصريح مغالطًا — فما غيَّر البحرَ الخِضَمَّ ثمادُهُ

وحاول إخفاء الغزالة بالسُّهَا — فأخفق مسعاه، ورُدَّ اعتقادُهُ

دلائل تعطيك النقيضين بالسوى — وأكثر ما لا يستحيل عنادُهُ

إذا أوضح المطلوب منها وضده — يبين على قرب، وبان انفرادُهُ

وأنت بعيد الفكر عن تُرَّهَاتِهِ — فمعظمها رأيٌ يقل سدادُهُ

٤- ومن شعر المقرى الجد:

ولو كنت في أهل اليمين مُنَعَّمًا — بكيت على ما كان من أسبقيةِ

وكم من مقام قمت عنك مسائلاً — أرى كل حيّ كل حيّ وميتِ

أتيت بفاراب أبا نصرها، فلم — أجد عنده علما يبرّد غلَّتي

ولم يدر ما قولي ابن سينا سائلاً — فقل: كيف أرجو عنده بُرْءَ علتي؟

فهل في ابن رشد بعد هذين مرتجًى — وفي ابن طفيل لاحتثاث مطيتي؟

لقد ضاع، لولا أن تداركني حِمًى — من الله، سعيٌ بينهم طولَ مدتي

فقيَّض لي نهجا إلى الحق سالكا — وأيقظني من نوم جهلي وغفلتي

فحصنت أنظار الجنيد جنيدها — بتركٍ، فلِي من رغبةٍ ريحُ رهبةِ

وكسَّرْت عن رجل ابن أدهمَ أدهمًا — وأنقذته من أَسْر حب الأسرةِ

وعدت على حلاج سكري بصلبه — وألقيت بلعام التافتي بهوة

فقـــولِيَ مشـــكورٌ، ورأيـــيَ نـــاجحٌ   وفعلِـــــيَ محمـــــودٌ بكـــــل محلـــــةِ
رضِـــيتُ بعرفـــاني فأعليـــت للعـــلا   وأجلســـني بعـــد الرضـــى فيـــه جلـــتي
فعشـــت ولا ضَـــيْرًا أخـــاف ولا قِلَّـــى   وصـــــرت حبيبًـــــا في ديـــــار أحـــــبتي
فهـــا أنـــا ذا أمســـي وأصـــبح بينـــهم   مبلّـــغ نفســـي منـــهمو مـــا تمنَّـــتِ"

***

٥- "الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام" للعباس بن إبراهيم السملالى: "محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد من أهل قرطبة وقاضي الجماعة بها، يكنى أبا الوليد، روى عن أبيه أبي القاسم: استظهر عليه "الموطأ" حفظا، وأخذ يسيرا عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان ابن مسرة وأبي بكر ابن سمجون، وأبي جعفر ابن عبد العزيز، وأجاز له هو وأبو عبد الله المازري. وأخذ علم الطب عن أبي مروان ابن جربول البلنسي. وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية. درس الفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك. ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلما وفضلا، وكان على شرفه أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا . وعُنِيَ بالعلم من صغره إلى كبره حتى حُكِيَ عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سوَّد، فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر، نحوا من عشرة آلاف ورقة. ومال إلى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره. وكان يُفْزَع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب. حكي عنه أبو القاسم ابن الطليسان أنه كان يحفظ شِعْرَيْ حبيب والمتنبي، ويكثر التمثل بهما في مجلسه، ويورد ذلك أحسن إيراد . وله تصانيف جليلة الفائدة، منها كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" في الفقه، أعطى فيه أسباب الخلاف وعلَّل ووجَّه، فأفاد وأمتع به، ولا يُعْلَم في فنه أنفع منه ولا أحسن مساقا، وكتاب "الكليات" في الطب، و"مختصر المستصفَى" في الأصول، وكتابه في العربية الذي وَسَمَه بـ "الضروري" وغير ذلك. ووَلِيَ قضاء قرطبة بعد أبي محمد ابن مغيث، فحُمِدَت سيرته وتأَثَّلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال، إنما قصرها على أهل بلده خاصة، ومنافع أهل الأندلس عامة.

وقد حدَّث وسمع منه أبو محمد حوط الله، وأبو الحسن سهل بن مالك، وأبو الربيع ابن سالم، وأبو بكر ابن جَهْوَر وأبو القاسم ابن الطليسان وغيرهم، وامتُحِن بآخرة من عمره، فاعتقله السلطان

وأهانه، ثم عاد فيه إلى أجمل رأيه واستدعاه إلى حضرة مراكش، فتوفي يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة، وقبل وفاة المنصور الذي نكبه بشهر أو نحوه، ودفن بخارجها، ثم سيق إلى قرطبة فدفن بها مع سلفه رحمه الله. وذكر ابن فرقد أنه توفي بحضرة مراكش بعد النكبة الجارية عليه المشتهرة الذكر في شهر ربيع الأول سنة خمس وتسعين وخمسمائة، وغلط ابن عمر فجعل وفاته تاسع صفر سنة ست وتسعين، ومولده سنة عشرين وخمسمائة قبل وفاة جده القاضي بأشهر- انتهى من "بغية الملتمس"، و"التكملة". وعده في "وفيّة الأسلاف" من أكابر الحكماء في الملة الإسلامية قائلا: صنف أكثر من سبعين كتابا منها كتاب "الخليجة"، وهو مقبول عند أهالي أوروبا ومحترم، وعلى ألسنتهم المختلفة مترجم- هـ.

وترجم له في "الديباج" على ما في "التكملة"، وقال في الجزء الأول من "الفتوحات"، في الباب الخامس عشر: "في معرفة الأنفاس ومعرفة أقطابها المحققين بها وأسرارهم" بعد ذكر سلمة بن وضاح القرطبي، ما نصه: "ولقد دخلتُ يوما على قاضيها أبي الوليد ابن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليَّ في خلوتي، وكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والدي إليه في حاجة قصدا منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بَقَلَ وجهي ولا طُرَّ شاربي، فلما دخلت عليه قام من مكانه إليَّ محبةً وإعظامًا، فعانقني وقال لي: "نعم"، قلت له: "نعم"، فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: "لا"، فانقبض وتغير لونه، وشك فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في "الكشف" و"الفيض الإلهي"؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: "نعم، لا، وبين "نعم ولا" تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها"، فاصفر لونه وأخذه الأفكل، وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت به إليه، وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام، أعني مداوي الكلوم. وطلب من أبي بعد ذلك الاجتماع ليعرض ما عنده علينا: هل هو يوافق أو يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله تعالى الذي كان في زمانٍ رأي فيه من دخل خلوته جاهلا، وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: هذه حالة أثبتناها، وما رأينا لها أربابا. فالحمد لله، الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته. ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية، فأقيم لي رحمه الله في الواقعة في صورة ضُرِبَ بيني وبينه فيها حجاب

رقيق أنظر إليه منه، ولا يبصرني ولا يعرف مكاني، وقد شُغِل بنفسه عني، فقلت: إنه غير مراد لما نحن عليه. فما اجتمعت به حتى درج، وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش، ونُقِل إلى قرطبة، وبها قبره. ولما جُعِل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جُعِلَتْ تآليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف، ومعي الفقيه الأديب محمد بن جبير، وصاحبي عمر بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام، وهذه أعماله. يعني تآليفه. فقال له ابن جبير: يا ولدي، نِعْمَ ما نَظَرْتَ! لا فُضَّ فوك! فقيَّدْتُها عندي موعظةً وتذكرةً، رحم الله جميعهم، وما بقي من الجماعة غيري. وقلنا في ذلك:

هذا الإمام، وهذه أعمالُهُ ... يا ليت شعري هل أتت آمالُهُ؟

انتهى. وسيأتي في ترجمة ابن جبير أنه توفي سنة ستمائة وأربع عشرة، وأن الشيخ الأكبر توفي سنة ستمائة وثمانية وثلاثين. وقال بعضهم: إن المترجم قرأ الطب على أبي جعفر ابن هارون، فنبغ فيه وتفرد، ثم رأى من نفسه ارتياحا إلى الحكمة فطلبها على ابن باجة الفيلسوف الأندلسي المشهور، ولزم غيره من أرباب الحكمة حتى تمكن منها. وكان ابن رشد في مراكش عام ٥٤٨، فتولى القضاء في المغرب مع البقاء على القضاء في الأندلس، وهو ابن سبع وعشرين سنة. وحظي أيضا عند يوسف بن عبد المؤمن. وكان ابن الطفيل من المقربين عنده، فعرف حق ابن رشد وما إليه، وعرَّف السلطان بمقامه من العلم والرياسة. وكان يوسف محبا للعلماء، وفيه ميل إلى الوقوف على حكمة القدماء، وكان ما تُرْجِم من كتب أرسطو إلى ذلك العهد بين مشوه وناقص، فتقدم إلى ابن رشد بإشارة ابن الطفيل أن يشرح تآليف هذا الحكيم شرحا يجمع بين الإيجاز والصراحة، فأجابه وشرع في عقد الشروح التي وضعها على تصانيف أرسطو، فتصفح تلك التآليف مترويا حتى حصلت له ملكة فيها، فأدرك كنهها وحل رموزها، وألف شرح كتاب "الحيوان" ومختصر "المجسطي" وكتاب "البيان"، وختم رسالته في "جوهر الكون" في مراكش عام ٥٧٤، وله في الفلسفة نحو ثلاثين تأليفا. واستدعاه يوسف بن عبد مؤمن إلى حضرته في مراكش سنة ٥٧٨ بعد وفاة طبيبه ابن الطفيل، وولاه مكانه وأولاه جزيل الإحسان، ثم بعد ذلك هاجت العامة في مراكش على القاضي بها لسوء سيرته، وطلبوا خلعه وتوليه ابن رشد مكانه، فولاه يعقوب المنصور القضاء إلى أن

توفي سنة ٥٩٥، ولا يبعد أن يكون للسلطان في ذلك يد، فلم يزل على القضاء إلى أن توفي سنة ٥٩٥.

ومن تآليفه "الكليات في الطب": تُرْجِم إلى اللاتينية وطُبِع، و"شرح أرجوزة ابن سينا في الطب"، و"الضروري في المنطق": ألحق به تلخيص كتاب أرسطو، و" المزاج"، و"القوى الطبيعية" وتلخيص كتاب "العلل والأعراض" و"التصرف والحُمَّيَات"، و"الأدوية المفردة"، و"حيلة البرء" و"التهافت"، و"فصل المقال فيما بين الشريعة والطبيعة من الاتصال" وتلخيص كتاب "الحسن والقبح في الكلام" لمحمد بن محمد الحسني المشهور بالحكيمي، وتلخيص كتاب "الكون والفساد" لأرسطو، وله رحلة، وغير ذلك من الرسائل والمقالات في القياس والعلم الإلهي والهندسة والحكمة وغيرها. وقيل: له في المثلثات الكروية رسالة، واشتغل برصد الأنجم، ورُوِيَ أنه رأى كلفتين على وجه الشمس، وأثبت ذلك في "مختصر المجسطي"، ولم تستعمل النظارة إلا بعد زمانه.

وقد حفظ علماء اليهود أكثر تآليف ابن رشد لأن مقاومة أمراء الموحدين للفلاسفة والحكماء المسلمين منعت تداول كتبهم وتكثير نسخها. وقد عُنِيَ بها علماء اليهود في أسبانيا وبروفنسة، فاستنسخوها وترجموها إلى العبرانية واستكثروا من نسخها، وأكثرها موجود باللغة المذكورة، وقد ترجت أيضا إلى اللغة اللاتينية. وقد كان المترجَم رحمه الله ذهب إلى أن الحقائق الفلسفية هي الغاية السامية التي يمكن للإنسان أن يصل إليها. وعنده أن القليل من الناس يقدرون أن يصلوا إليها نظريا. وكان يعتقد أن الوحي النبوي واجب لنشر حقائق الفلسفة والدين الأدبية. وقد قال إنه ينبغي للإنسان في حداثته التمسك بالدين وأنه إذا توصل إلى معرفة حقائق الدين السامية نظريا فلا ينبغي له أن يزدري بالمبادئ التي نشأ عليها. وقد تعرض لهذا الموضع في كثير من كتبه، ولا سيما في آخر رده على "تهافت" الغزالي. وله رسالتان حاول فيهما جهده أن يوفق بين الدين والفلسفة. وقد أثبت في إحداهما، مستشهدا بآيات من القرآن الكريم، استطلاع الحقيقة بواسطة العلم، وأن الدين يعلِّم حقائقه السامية بواسطة سهلة ممكنة لكل إنسان، ولكن الفلسفة وحدها تطلع الإنسان على كنه العقائد الدينية بواسطة التفسير، فإن العامة تكتفي بالمعنى الحرفي. وفي الرسالة الثانية أثبت حقيقة معنى العقائد الدينية، وناقض بعض المذاهب كالمعتزلة والباطنية.

ومن الذين كتبوا عن فلسفة ابن رشد رينان العالم الفرنساوي، فإنه ألف كتابا قرر فيه سيرته ومؤلفاته، وقال عنه إنه كان أعظم فلاسفة القرون الوسطى التابعين لأرسطو والناهجين سبيل حرية الأفكار، وأقواله خالية من الميل. وقد طبع هذا الكتاب في باريس سنة ١٨٩٢م. كان واسع العفو متلافا للمال، يتدفق كرما، كثير الأفضال على من لجأ إليه من الأصدقاء والأعداء، وكان يقول إني إذا أعطيت الصديق فقد فعلت ما أحب، ولا فضل لي في ذلك. ولكن إذا أعطيت العدو فقد تَبِعْتُ أحكام الفضيلة.

وكان واسع الرحلة كثير الرفق بالناس، ولم يتعمد، مدة قضائه، الحكمَ بالموت على أحد . وكان إذا دعت الحاجة إلى ذلك يحوله عنه إلى نوابه. ومن أخباره في سعة العفو والحلم أن رجلا أهانه على مسمع من الناس، فشكره لأنه امتحن بذلك صبر نفسه، وأنعم عليه ووهبه مالا وقال له: خذ المال، لكن حذار من فعل ذلك بغيري، فإني أخاف من أنه لا يعاملك بمثل ما عاملتك. وكان في صباه ينتحل الشعر، وكان له في الغزل والحكم قصائد أحرقها في شيخوخته. وكان يقرأ العلم جهارا شأنه شأن غيره من الفلاسفة. وكان أكثر تلاميذه من اليهود والنصارى، وقَلَّ مَنْ كان يقرأ عليه من المسلمين لأنه كان يُرْمَى بضعف المعتَقَد . راجع: المعجب".

* * *

٦- "ويكيبيديا" العربية:

"ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (١٤ إبريل ١١٢٦م- ١٠ ديسمبر ١١٩٨م/ ٥٢٠هـ- ٥٩٥هـ): ولد في قرطبة. هو فيلسوف وطبيب وفقيه وقاضٍ وفلكي وفيزيائي مسلم. نشأ في أسرة من أكثر الأسر وجاهة في الأندلس عُرِفَتْ بالمذهب المالكي. حفظ موطأ مالك، وديوان المتنبي. ودرس الفقه على المذهب المالكي، والعقيدة على المذهب الأشعري. يعد ابن رشد من أهم فلاسفة الإسلام. دافع عن الفلسفة وصحح علماء وفلاسفة سابقين له كابن سينا والفارابي في فهم بعض نظريات أفلاطون وأرسطو. قدمه ابن طفيل لأبي يعقوب خليفة الموحدين، فعينه طبيبا له ثم قاضيا في قرطبة. تولّى ابن رشد منصب القضاء في أشبيلية، وأقبل على تفسير آثار أرسطو تلبية لرغبة الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف. تعرض ابن رشد في آخر حياته لمحنة إذ اتهمه

علماء الأندلس والمعارضون له بالكفر والإلحاد، ثم أبعده أبو يعقوب يوسف إلى مراكش، وتوفي فيها ١١٩٨م.

فلسفته: يرى ابن رشد ألا تعارُض بين الدين والفلسفة، ولكن هناك بالتأكيد طرقا أخرى يمكن من خلالها الوصول لنفس الحقيقة المنشودة. ويؤمن بسرمدية الكون ويقول بأن الروح منقسمة إلى قسمين اثنين: القسم الأول شخصي يتعلق بالشخص، والقسم الثاني فيه من الإلهية ما فيه. وبما أن الروح الشخصية قابلة للفناء فإن كل الناس على مستوى واحد يتقاسمون هذه الروح وروحا إلهية مشابهة. ويدعي ابن رشد أن لديه نوعين من معرفة الحقيقة: الأول معرفة الحقيقة استنادا على الدين المعتمد على العقيدة، وبالتالي لا يمكن إخضاعها للتمحيص والتدقيق والفهم الشامل. والمعرفة الثانية للحقيقة هي الفلسفة، التي ذكر بأن عددا من النخبويين الذين يحظَوْن بملكات فكرية عالية وعدوا بحفظها وإجراء دراسات جديدة فلسفية.

علم الفلك: كان ابن رشد مغرما بعلوم الفلك منذ صغره، فكان يلاحظ الفلكيين حوله يتكاتفون لمعرفة بعض أسرار السماء في وقت الظلام. وحين بلغ الخامسة والعشرين من عمره بدأ ابن رشد يتفحص سماء المغرب من مدينته مراكش، ومن خلالها قدم للعالم اكتشافات وملاحظات فلكية جديدة، واكتشف نجما لم يكتشفه الفلكيون الأوائل. وكان ابن رشد يتمتع بملكة عقلية باهرة، فكان يناقش نظريات بطليموس. بل إنه نبذها من أصلها وأبدل بها نماذج جديدة تعطي تفسيرات أفضل لحقيقة الكون، وقدم للعالم تفسيرا جديدا لنظرية رشدية جديدة سميت: "اتحاد الكون النموذجي". ومن بعض انتقاداته لنظريات بطليموس حول حركة الكواكب أنه قال: "من التناقض للطبيعة أن نحاول تأكيد وجود المجالات الغريبة والمجالات التدويرية، فعلم الفلك في عصرنا لا يقدم حقائق، ولكنه يتفق مع حسابات لا تنطبق مع ما هو موجود في الحقيقة".

ثم انطلق يقدم الانتقادات الحصيفة لبعض الفرضيات التي قدمها الفلكيون في عصره. ثم قام بالمشاركة بوصف القمر قائلا إنه يحمل طبقات سميكة وأخرى أقل سماكة، وتجتذب الطبقات السميكة نور الشمس أكثر من الطبقات الأقل سمكا. وقدم للعالم وللغرب أول التفسيرات القريبة علميا لأشكال البقع الشمسية.

الأخلاق: انطلق ابن رشد في آرائه الأخلاقية من مذهبَيْ أرسطو وأفلاطون، فقد اتفق مع أفلاطون في أن الفضائل الأساسية الأربع هي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة، لكنه اختلف عنه بتأكيده أن فضيلتي العفة والعدالة عامتّان لكافة أجزاء الدولة (الحكماء والحراس والصناع)، وهذه الفضائل كلها توجد من أجل السعادة النظرية، التي هي المعرفة العلمية الفلسفية المقصورة على "الخاصة". وقد قَصَرَ الخلود على عقل البشرية الجمعي الذي يغتني ويتطور من جيل إلى آخر. وقد كان لهذا القول الأخير دورٌ كبير في تطور الفكر المتحرِّر في أوروبا في العصرين: الوسيط والحديث. وأكد ابن رشد على أن الفضيلة لا تتم إلا في المجتمع، وشدَّد على دور التربية الخلقية. وقد بسط ابن رشد أهم آرائه الأخلاقية من خلال شروحه على "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو، و"جوامع السياسة" لأفلاطون. وأناط بالمرأة دورًا حاسمًا في رسم ملامح الأجيال القادمة، فألح على ضرورة إصلاح دورها الاجتماعي في إنجاب الأطفال والخدمة المنزلية. وقد قال بعض الباحثين: "لقد تساءل الفيلسوف ابن رشد في القرن الثاني عشر الميلادي، وهو يعاين انطفاء آخر أنوار الحضارة العربية التي سمت في الشرق الأوسط وأسبانيا إلى ذرى شاهقة، عما إذا لم يكن هذا الانحطاط يرجع جزئيا على الأقل إلى الوضع الذي حبست فيه المرأة، وإلى انتباذها خارج الحياة الاجتماعية".

مؤلفاته: له مؤلفات عدة في أربعة أقسام: شروح ومصنفات فلسفية وعملية، شروح ومصنفات طبية، كتب فقهية وكلامية، كتب أدبية ولغوية، لكنه اختص بشرح كل التراث الأرسطي. وقد أحصى جمال الدين العلوي ١٠٨ مؤلفات لابن رشد، وصلنا منها ٥٨ مؤلفا بنصها العربي. كما يصنف محمد عابد الجابري مؤلفات ابن رشد في سبعة أصناف: ١- مؤلفات علمية تشتمل على اجتهادات في مجالات مختلفة كالفقه في كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، والطب في كتاب "الكليات في الطب". ٢- الردود النقدية كرده على الغزالي في كتب "الضميمة" و"فصل المقال" و"تهافت التهافت"، ورده على الأشاعرة في كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة". ٣- المختصرات التي يدلي فيها ابن رشد بآراء اجتهادية ويعرض فيها ما يعتبره الضروري في الموضوع الذي يتناوله ككتاب "الضروري في أصول الفقه" أو "مختصر المستصفى" وكتاب "الضروري في النحو".

من شروحه وتلاخيصه لأرسطو: تلخيص وشرح كتاب "ما بعد الطبيعة" (الميتافيزياء). تلخيص وشرح كتاب "البرهان" أو "الأورغنون". تلخيص كتاب "المقولات" (قاطيغورياس). شرح كتاب "النفس". شرح كتاب "القياس". وله مقالات كثيرة منها: مقالة في العقل. مقالة في القياس. مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان. مقالة في حركة الفلك. مقالة في القياس الشرطي.

وله كتب كثيرة أشهرها: كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه". كتاب "مناهج الأدلة"، وهو من المصنفات الفقهية والكلامية في الأصول. كتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، وهو من المصنفات الفقهية والكلامية. وقد أكد فيه ابن رشد على أهمية التفكير التحليلي كشرط أساسي لتفسير القرآن الكريم، وذلك على النقيض من اللاهوت الأشعري التقليدي حيث كان يتم التركيز بدرجة أقل على التفكير التحليلي وبدرجة أكثر على المعرفة الواسعة من مصادر أخرى غير القرآن: على سبيل المثال الحديث الشريف. كتاب "تهافت التهافت"، الذي كان رد ابن رشد على الغزالي في كتابه: "تهافت الفلاسفة". كتاب "الكليات". كتاب "الحيوان". كتاب "المسائل في الحكمة". كتاب "جوامع كتب أرسطاطاليس في الطبيعيات والإلهيات". كتاب "شرح أرجوزة ابن سينا في الطب".

مكانته في الغرب: عُرِف ابن رشد في الغرب بتعليقاته وشروحه لفلسفة وكتابات أرسطو التي لم تكن متاحة لأوروبا اللاتينية في العصور الوسطى المبكرة. وقبل عام ١١٠٠م كان عدد قليل من كتب أرسطو عن المنطق هو الذي تمت ترجمته إلى اللغة اللاتينية على يد الفيلسوف المسيحي بوتيوس (بالإنجليزية: Boethius) على الرغم من أن أعمال أرسطو الكاملة كانت معروفة في بيزنطة. ثم بعد أن انتشرت الترجمات اللاتينية للأعمال الأخرى لأرسطو من اليونانية والعربية في القرن الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين أصبح أرسطو أكثر تأثيرا على الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى. وقد ساهمت شروح ابن رشد في ازدياد تأثير أرسطو في الغرب في العصور الوسطى. وفي أوروبا العصور الوسطى أثرت مدرسة ابن رشد في الفلسفة، المعروفة باسم "الرشدية"، تأثيرا قويا على الفلاسفة المسيحيين من أمثال توما الأكويني، والفلاسفة اليهود من أمثال موسى بن ميمون وجرسونيدوس. وعلى الرغم من ردود الفعل السلبية من رجال الدين اليهودي والمسيحي فإن كتابات ابن رشد كانت تدرَّس في جامعة باريس وجامعات العصور

الوسطى الأخرى، وظلت المدرسة الرشدية الفكر المهيمن في أوروبا حتى القرن السادس عشر الميلادي. وقد قدم كتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" تبريرا لتحرر العلم والفلسفة من اللاهوت الأشعري، وبالتالي اعتبرت الرشدية تمهيدا للعلمانية الحديثة.

وقد كتب جورج سارتون أبو تاريخ العلوم ما يلي: "ترجع عظمة ابن رشد إلى الضجة الهائلة التي أحدثها في عقول الرجال لعدة قرون. وقد يصل تاريخ "الرشدية" إلى نهاية القرن السادس عشر الميلادي، وهي فترة من أربعة قرون تستحق أن يطلق عليها: العصور الوسطى إذ كانت تعد بمثابة مرحلة انتقالية حقيقية بين الأساليب القديمة والحديثة" .

وقد عكف ابن رشد على شرح أعمال أرسطو ثلاثة عقود تقريبا، وكتب تعليقات على جل فلسفاته ما عدا كتاب "السياسة" إذ لم يكن متاحا لديه. وقد كانت أعمال ابن رشد الفلسفية أقل تأثيرا على العالم الإسلامي في العصور الوسطى منها على العالم المسيحي اللاتيني وقتها كما يدل على ذلك حقيقة أن الأصل العربي لكثير من أعماله لم يعش، بينما ظلت الترجمات اللاتينية والعبرية موجودة. ومع ذلك فإن أعماله، وعلى وجه التحديد موضوعات الفقه الإسلامي التي لم تترجم إلى اللاتينية، أثرت بالطبع في العالم الإسلامي بدلا من الغرب. وقد تزامنت وفاته مع وجود تغيير في ثقافة الأندلس. والترجمات العبرية لأعماله كان لها تأثير لا ينسى على الفلسفة اليهودية، خاصةً الفيلسوف اليهودي جرسونيدس (بالإنجليزية: Gersonides)، الذي كتب شروحا فرعية على العديد من أعمال ابن رشد. وفي العالم المسيحي استوعب فلسفته سيجار البرابانتي (بالإنجليزية: Siger of Brabant) وتوما الأكويني وغيرهما (وخصوصا في جامعة باريس) من المجالس المسيحية التي قدرت المنطق الأرسطي. وقد اعتقد بعض الفلاسفة مثل توما الأكويني أن ابن رشد بلغ مكانة من الأهمية لدرجة أنهم لم يكن يشيرون له باسمه بل يدعونه ببساطة: "المعلق" أو "الشارح". وكانوا يطلقون على أرسطو: "الفيلسوف". وتأثُرًا بفلسفات ابن رشد أسس الفيلسوف الإيطالي بيترو بمبوناتسي (بالإنجليزية: Pietro Pomponazzi) مدرسة عرفت باسم "المدرسة الأرسطية الرشدية".

أما عن علاقته بأفلاطون فقد لعبت رسالة ابن رشد وشرحه لكتاب أفلاطون: "الجمهورية" دورا رئيسيا في نقل وتبني التراث الأفلاطوني في الغرب، وكان المصدر الرئيسي للفلسفة السياسية

في العصور الوسطى. من ناحية أخرى كان العديد من اللاهوتيين المسيحيين يخشَوْن فلسفته حتى إنهم اتهموه بالدعوة إلى "الحقيقة المزدوجة" ورفضه المذاهب التقليدية التي تؤمن بالخلود الفردي، وبدأت تنشأ أقاويل وأساطير واصفة إياه بالكفر والإلحاد في نهاية المطاف، واستندت هذه الاتهامات إلى حد كبير على التأويل الخاطئ لأعماله.

ذم الكنيسة له: لكن ابن رشد لم يسلم من ألسنة رجال الكنيسة، فقد ذَمُّوه بكل شفة ولسان، وطعنوا عليه أقبح طعن، فقد قال عنه بترارك: "إنه ذلك الكلب الكَلِب الذي هاجه غيظ ممقوت، فأخذ ينبح على سيده ومولاه المسيح والديانة الكاثوليكية"، وأما دانتي فقد جعله في هدوء ووقار يتبوَّأ مقعده في الجحيم جزاء له على كفره واعتزاله.

التأثيرات الثقافية: وكانعكاس للاحترام الذي كان يكنه العلماء الأوربيون لابن رشد في العصور الوسطى ورد اسمه في "الكوميديا الإلهية" لدانتي في قسم "الجحيم" (الأنشودة الرابعة: ١٤٢) مع الفلاسفة العظماء الذين ماتوا قبل المسيحية أو الذين لم يعمَّدوا بحسب وصف دانتي. واستلهاما لهذا البيت من الأنشودة فقد جسدها المصور الإيطالي رافاييل في لوحته: "مدرسة أثينا" مصورا بها ابن رشد وهو يرتدي العمامة العربية وينظر منتبها من خلف العالم الرياضي اليوناني فيثاغورس. كما ظهر ابن رشد في القصة القصيرة التي كتبها خورخي لويس بورخيس بعنوان "بحث ابن رشد"، التي يبدو فيها ابن رشد يحاول العثور على معاني كلمات "التراجيديا" و"الكوميديا". وأشير إليه بإيجاز في رواية "يوليسيس" (بالإنجليزية: Ulysses) للكاتب والشاعر الأيرلندي جيمس جويس إلى جانب موسى بن ميمون. كما يظهره الشاعر الباكستاني المغير هاشمي (بالإنجليزية: Alamgir Hashmi) منتظرا خارج أسوار قرطبة في قصيدته: "في قرطبة". وهو أيضا الشخصية الرئيسية في فيلم "المصير" للمخرج المصري يوسف شاهين، الذي أنتج عام ١٩٩٧م. "ابن رشد" هو أيضا عنوان لمسرحية للكاتب التونسي محمد الغزي، التي نالت الجائزة الأولى في مهرجان الشارقة للمسرح عام ١٩٩٩م. قام مغني البوب المسلم كريم سلامة بتلحين وغناء أغنية عام ٢٠٠٧ بعنوان "أرسطو وابن رشد". تمت تسمية كويكب باسم "ابن رشد ٨٣١٨" تيمنا باسم الفيلسوف العربي.

ثناء العلماء عليه: ومن ثناء العلماء عليه ما نقله الذهبي عن ابن أبي أصيبعة من قوله: "كان أوحد في الفقه والخلاف، وبرع في الطب"، وقول الذهبي نفسه: "وكان يُفزَع إلى فتّياه في الطب كما يُفزع إلى فتياه في الفقه، مع وفور العربية". وقيل: كان يحفظ ديواني أبي تمام والمتنبي.

محنته ووفاته: كان الخليفة أبو يعقوب يستعين بابن رشد إذا احتاج الأمر للقيام بمهام رسمية عديدة. ولأجلها طاف في رحلات متابعة في مختلف أصقاع المغرب، فتنقّل بين مراكش وإشبيلية وقرطبة. ثم دعاه أبو يعقوب في سنة ٥٧٨هـ إلى مراكش فجعله طبيبه الخاص، ثم ولاّه منصب القضاء في قرطبة. فلما مات أبو يعقوب يوسف وخلفه ابنه المنصور الموحدي زادت مكانة ابن رشد في عهده مكنة ورفعة، وقرَّبه الأمير إليه، ولكن كاد له بعض المقرَّبين من الأمير، فأمر الأمير بنفيه إلى قرية كانت لليهود، وأحرق كتبه وأصدر منشورًا إلى المسلمين كافةً ينهاهم عن قراءة كتب الفلسفة أو التفكير في الاهتمام بها، وهدّد مَنْ يُخَالِف أمره بالعقوبة. وقد مات ابن رشد محبوسًا في داره بمراكش، وذلك سنة ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م".

* * *

٧- "ويكيبيديا" الإنجليزية:

"Averroës (/əˈvɛroʊˌiːz/; April 14, 1126 – December 10, 1198) is the Latinized form of Ibn Rushd (Arabic: ابن رشد), full name ʾAbū l-Walīd Muḥammad Ibn ʾAḥmad Ibn Rušd (أبو الوليد محمد ابن احمد ابن رشد)، a mediæval Andalusian Muslim polymath. He wrote on logic, Aristotelian and Islamic philosophy, theology, the Maliki school of Islamic jurisprudence, psychology, political and Andalusian classical music theory, geography, mathematics, and the mediæval sciences of medicine, astronomy, physics, and celestial mechanics. Averroes was born in Córdoba, Al Andalus (present-day Spain), and died at Marrakesh in present-day Morocco. His body was interred in his family tomb at Córdoba. The 13th-century philosophical movement based on Averroes's work is called Averroism.

Averroes was a defender of Aristotelian philosophy against Ash'ari theologians led by Al-Ghazali. Although highly regarded as a legal scholar of the Maliki school of Islamic law, Averroes's philosophical ideas were considered controversial in Muslim circles. Averroes had a greater impact on Christian Europe: he has been described as the "founding father of secular thought in Western Europe" and was

known by the sobriquet the Commentator for his detailed emendations to Aristotle. Latin translations of Averroes's work led the way to the popularization of Aristotle and were responsible for the development of scholasticism in medievalEurope.

Name

Averroes's name is the Medieval Latin form of the Hebrew translation Aben Rois or Rosh of the Arabic Ibn Rushd. It is also seen as Averroës, Averrhoës, or Averroès to mark that the o and e are separate vowels and not an œ or diphthong. Other forms of the name include Ibin-Ros-din, Filius Rosadis, Ibn-Rusid, Ben-Raxid, Ibn-Ruschod, Den-Resched, Aben-Rassad, Aben-Rasd, Aben-Rust, Avenrosdy Avenryz, Adveroys, Benroist, Avenroyth, and Averroysta

Biography

Averroes was born in Córdoba to a family with a long and well-respected tradition of legal and public service. His grandfather Abu Al-Walid Mu Significance hammad (d. 1126) was chief judge of Córdoba under the Almoravids. His father, Abu Al-Qasim Ahmad, held the same position until the Almoravids were replaced by the Almohads in 1146.

Averroes' education followed a traditional path, beginning with studies in Hadith, linguistics, jurisprudence and scholastic theology. Throughout his life he wrote extensively on Philosophy and Religion, attributes of God, origin of the universe, Metaphysics and Psychology. It is generally believed that he was perhaps once tutored by Ibn Bajjah (Avempace). His medical education was directed under Abu Jafar ibn Harun of Trujillo in Seville. Averroes began his career with the help of Ibn Tufail ("Aben Tofail" to the West), the author of Hayy ibn Yaqdhan and philosophic vizier of Almohad king Abu Yaqub Yusuf who was an amateur of philosophy and science. It was Ibn Tufail who introduced him to the court and to Ibn Zuhr ("Avenzoar" to the West), the great Muslim physician, who became Averroes's teacher and friend. Averroes's aptitude for medicine was noted by his contemporaries and can be seen in his major enduring work Kitab al-Kulyat fi al-Tibb (Generalities) the work was influenced by the Kitab al-Taisir fi al-Mudawat wa al-Tadbir (Particularities) of Ibn Zuhr. Averroes later reported how it was also Ibn Tufail that inspired him to write his famous commentaries on Aristotle:

Abu Bakr ibn Tufayl summoned me one day and told me that he had heard the Commander of the Faithful complaining about the disjointedness of Aristotle's mode of expression— or that of the translators— and the resultant obscurity of his intentions. He said that if someone took on these books who could summarize them and clarify their aims after first thoroughly understanding them himself, people would have an easier time comprehending them. "If you have the energy," Ibn Tufayl told me, "you do it. I'm confident you can, because I know what a good mind and devoted character you have, and how dedicated you are to the art. You understand that only my great age, the cares of my office— and my commitment to another task that I think even more vital— keep me from doing it myself."

Averroes also studied the works and philosophy of Ibn Bajjah ("Avempace" to the West), another famous Islamic philosopher who greatly influenced his own Averroist thought.

However, while the thought of his mentors Ibn Tufail and Ibn Bajjah were mystic to an extent, the thought of Averroes was purely rationalist. Together, the three men are considered the greatest Andalusian philosophers. Averroes devoted the next 30 years to his philosophical writings.

In 1160, Averroes was made Qadi (judge) of Seville and he served in many court appointments in Seville, Cordoba, and Morocco during his career. Sometime during the reign ofYaqub al-Mansur, Averroes' political career was abruptly ended and he faced severe criticism from the Fuqaha (Islamic jurists) of the time.

A contemporary of Averroes, Abdelwahid al-Marrakushi writing in 1224, reported that there were secret and public reasons for his falling out of favor with Yaqub al-Mansour:

And in his days [Yaqub al-Mansur], Abu al-Walid Ibn Rushd faced his severe ordeal and there were two causes for this; one is known and the other is secret. The secret cause, which was the major reason, is that Abu al-Walid [Averroes]— may God have mercy on his soul— when summarizing, commenting and expending upon Aristotle's book "History of Animals" wrote: "And I saw the Giraffe at the garden of the king of the Berbers". And that is the same way he would mention another king of some other people or land, as it is frequently done by writers, but he omitted that those working for the service of the king should glorify him and observe the usual protocol. This was why they held a grudge against him [Averroes] but initially, they did not show it and in reality, Abu al-Walid wrote that inadvertently...Then a number of his enemies in Cordoba, who were jealous of him and were competing with him both in knowledge and nobility, went to Yaqub al-Mansur with excerpts of Abu Walid's work on some old philosophers which were in his own handwriting. They took one phrase out of context that said: "and it was shown that Venus is one of the Gods" and presented it to the king who then summoned the chiefs and noblemen of Córdoba and said to Abu al-Walid in front of them "Is this your handwriting?". Abu al-Walid then denied and the king said "May God curse the one who wrote this" and ordered that Abu al-Walid be exiled and all the philosophy books to be gathered and burned... And I saw, when I was in Fes, these books being carried on horses in great quantities and burned

—Abdelwahid al-Marrakushi, "The Pleasant Book in Summarizing the History of the Maghreb", (1224)

Averroes's strictly rationalist views collided with the more orthodox views of Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur, who therefore eventually banished Averroes, though he had previously appointed him as his personal physician. Averroes was not reinstated until shortly before his death in the year 1198 AD.

Works

Averroes' first writings date from his age of 31 (year 1157).

His works were spread over 20,000 pages covering a variety of different subjects, including early Islamic philosophy, logic in Islamic philosophy, Islamic medicine, mathematics, astronomy, Arabic grammar, Islamic theology, Sharia (Islamic law), and Fiqh (Islamic jurisprudence). In particular, his most important works dealt withIslamic philosophy, medicine and Fiqh. He wrote at least 80 original works, which included 28 works on philosophy, 20 on medicine, 8 on law, 5 on theology, and 4 on grammar, in addition to his commentaries on most of Aristotle's works and his commentary on Plato'sThe Republic.

Averroes commentaries on Aristotle were the foundation for the Aristotelian revival in the 12th and 13th centuries. Averroes wrote short commentaries on Aristotle's work in logic, physics, and psychology. Averroes long commentaries provided an in depth line by line analysis of Aristotle's "Posterior Analytics," "De Anima," "Physics," "De Caelo," and the "Metaphysics."

His most important original philosophical work was The Incoherence of the Incoherence (Tahafut al-tahafut), in which he defendedAristotelian philosophy against al-Ghazali's claims in The Incoherence of the Philosophers (Tahafut al-falasifa). Other works were the Fasl al-Maqal and the Kitab al-Kashf.

Averroes is also a highly regarded legal scholar of the Maliki school. Perhaps his best-known work in this field is Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid (بداية المجتهد ونهاية المقتصد), a textbook of Maliki doctrine in a comparative framework.

Jacob Anatoli translated several of the works of Averroes from Arabic into Hebrew in the 13th century. Many of them were later translated from Hebrew into Latin by Jacob Mantinoand Abraham de Balmes. Other works were translated directly from Arabic into Latin by Michael Scot. Many of his works in logic and metaphysics have been permanently lost, while others, including some of the longer Aristotelian commentaries, have only survived in Latin or Hebrew translation, not in the original Arabic. The fullest version of his works is in Latin, and forms part of the multi-volume Juntine edition of Aristotle published in Venice 1562-1574.

Science

Medicine

Averroes wrote a medical encyclopedia called Kulliyat ("Generalities", i. e. general medicine), known in its Latin translation as Colliget. He also made a compilation of the works ofGalen, and wrote a commentary on the Canon of Medicine (Qanun fi 't-tibb) of Avicenna (Ibn Sina) (980-1037).

Physics

Averroes also authored three books on physics namely: Short Commentary on the Physics, Middle Commentary on the Physics and Long Commentary on the Physics. Averroes defined and measured force as "the rate at which work is done in changing the kinetic condition of a material body" and correctly argued "that the effect and measure of force is change in the kinetic condition of a materially

resistant mass". He took a particular and keen interest in the understanding of "motor force".

Averroes also developed the notion that bodies have a (non-gravitational) inherent resistance to motion into physics. This idea in particular was adopted by Thomas Aquinas and subsequently by Johannes Kepler, who referred to this fact as "Inertia".

In Optics Averroes followed Alhazen's incorrect explanation that a Rainbow is due to reflection, not refraction.

Astronomy

Regarding his studies in astronomy, Averroes argued for a strictly concentric model of the universe, and explained sunspots and scientific reasoning regarding the occasional opaque colors of the moon. He also worked on the description of the spheres, and movement of the spheres.

Psychology

Averroes also made some studies regarding Active intellect and Passive intellect, both of the following were formerly regarded subjects of Psychology.

Philosophy

The Tradition of Islamic Philosophy

Averroes furthered the tradition of Greek philosophy in the Islamic world (falsafa). His commentaries removed the neo-Platonic bias of his predecessors. Criticizing al-Farabi's attempt to merge Plato and Aristotle's ideas, Averroes argued that Aristotle's philosophy diverged in significant ways from Plato's. Averroes rejected Avicenna'sNeoplatonism which was partly based on the works of neo-Platonic philosophers, Plotinus and Proclus, that were mistakenly attributed to Aristotle.

In metaphysics, or more exactly ontology, Averroes rejects the view advanced by Avicenna that existence is merely accidental. Avicenna holds that "essence is ontologically prior to existence". The accidental, i. e. attributes that are not essential, are additional contingent characteristics. Averroes, following Aristotle, holds that individual existing substancesare primary. One may separate them mentally; however, ontologically speaking, existence and essence are one. According to Fakhry, this represents a change from Plato's theory of Ideas, where ideas precede particulars, to Aristotle's theory where particulars come first and the essence is "arrived at by a process of abstraction."

Commentaries on Aristotle and Plato

ʾAbū l-Walīd Muḥammad bin ʾAḥmad bin Rušd (Arabic: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد), wrote commentaries on most of the surviving works of Aristotleworking from Arabic translations. He wrote three types of commentaries. The short commentary (jami) is generally an epitome; the middle commentary (talkhis) is a paraphrase; the long commentary (tafsir) includes the whole text with a detailed analysis of each line.

ʾAbū l-Walīd Muḥammad bin ʾAḥmad bin Rušd (Arabic: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد), not having access to Aristotle's Politics, substituted Plato'sRepublic. Averroes, following Plato's paternalistic model, advances an authoritarian ideal. Absolute monarchy, led by a philosopher-king, creates a justly ordered society. This requires extensive use of coercion. Although, persuasion is preferred and is possible if the young are properly raised. Rhetoric, not logic, is the appropriate road to truth for the common man. Demonstrative knowledge via philosophy and logic requires special study. Rhetoric aids religion in reaching the masses.

ʾAbū l-Walīd Muḥammad bin ʾAḥmad bin Rušd (Arabic: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد), following Plato, accepts the principle of women's equality. They should be educated and allowed to serve in the military; the best among them might be tomorrow's philosophers or rulers. He also accepts Plato's illiberal measures such as the censorship of literature. He uses examples from Arab history to illustrate just and degenerate political orders.

Independent philosophical works

His most important original philosophical work was The Incoherence of the Incoherence (Tahafut al-tahafut), in which he defended Aristotelian philosophy against al-Ghazali's claims in The Incoherence of the Philosophers (Tahafut al-falasifa). Al-Ghazali argued that Aristotelianism, especially as presented in the writings of Avicenna, was self-contradictory and an affront to the teachings of Islam. Averroes' rebuttal was two-pronged: he contended both that al-Ghazali's arguments were mistaken and that, in any case, the system of Avicenna was a distortion of genuine Aristotelianism so that al-Ghazali was aiming at the wrong target.

Other works were the Fasl al-Maqal, which argued for the legality of philosophical investigation under Islamic law, and the Kitab al-Kashf, which argued against the proofs of Islam advanced by the Ash'arite school and discussed what proofs, on the popular level, should be used instead.

System of philosophy

Averroes tried to reconcile Aristotle's system of thought with Islam. According to him, there is no conflict between religion and philosophy, rather that they are different ways of reaching the same truth. He believed in the eternity of the universe. He also held that the soul is divided into two parts, one individual and one divine; while the individual soul is not eternal, all humans at the basic level share one and the same divine soul. Averroes has two kinds of Knowledge of Truth. The first being his knowledge of truth of religion being based in faith and thus could not be tested, nor did it require training to understand. The second knowledge of truth is philosophy, which was reserved for an elite few who had the intellectual capacity to undertake its study.

Significance

Averroes is most famous for his commentaries of Aristotle's works, which had been mostly forgotten in the West. Before 1150, only a few of Aristotle's works existed in translation in Latin Europe (i. e. excluding Greek Byzantium). It was in large part through the Latin translations of Averroes's work beginning in the 13th century, that the legacy of Aristotle was recovered in the Latin West.

Averroes's work on Aristotle spans almost three decades, and he wrote commentaries on almost all of Aristotle's work except for Aristotle's Politics, to which he did not have access. Hebrew translations of his work also had a lasting impact on Jewish philosophy. Moses Maimonides, Samuel Ben Tibbon, Juda Ben Solomon Choen, and Shem Tob Ben Joseph Falaquera were Jewish philosophers influenced by Averroes. His ideas were assimilated by Siger of Brabant and Thomas Aquinas and others (especially in the University of Paris) within the Christianscholastic tradition which valued Aristotelian logic. Famous scholastics such as Aquinas believed him to be so important they did not refer to him by name, simply calling him "The Commentator" and calling Aristotle "The Philosopher." Averroes had no discernible influence on Islamic philosophic thought until modern times. His death coincides with a change in the culture of Al-Andalus. In his work Fasl al-Maqāl (translated a. o. as The Decisive Treatise), he stresses the importance of analytical thinking as a prerequisite to interpret the Qur'an.

Jurisprudence and law

Maliki school. Perhaps his best-known work in this field is "Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid," a textbook of Maliki doctrine in a comparative framework, which is renderd in English as The Distinguished Jurist's Primer—. He is also the author of "al-Bayān wa'l-Taḥṣīl, wa'l-Sharḥ wa'l-Tawjīh wa'l-Ta`līl fi Masā'il al-Mustakhraja," a long and detailed commentary based on the "Mustakhraja" of Muḥammad al-`Utbī al-Qurtubī.

Cultural influence

Reflecting the deference that some medieval European scholars paid to him, Averroes is named by Dante in The Divine Comedy along with the thinkers and creative minds of ancient Greece and Rome whose spirits dwell in "the place that favor owes to fame" in Limbo.

Averroes appears in a short story by Jorge Luis Borges, entitled "Averroes's Search", in which he is portrayed trying to find the meanings of the words tragedy and comedy. He is briefly mentioned in the novel Ulysses by James Joyce alongside Maimonides. He appears to be waiting outside the walls of the ancient city of Cordoba in Alamgir Hashmi's poem In Cordoba. He is also the main character in Destiny, a Youssef Chahine film.

The claim that Averroes deserves equal respect with Maimonides got the fictional Balthazar Abrabanel banished from Amsterdam by the Amsterdam rabbinate in Eric Flint's novel 1634.

Averroes is also the title of a play called "The Gladius and The Rose", written by Tunisian writer Mohamed Ghozzi, and which took first prize in the theater festival in Charjah in 1999.

The asteroid 8318 Averroes was named in his honor. Plant genus Averrhoa was named after him.

The Muslim pop musician Kareem Salama composed and performed a song in 2007 titled Aristotle and Averroes.

Averroes is the subject of the film Al Massir by Youssef Chahine".



٨- "ويكيبيديا" الفرنسية:

"Averroès ou Ibn Rochd de Cordoue (arabe: ابن رشد, Ibn Rochd) est un philosophe, théologien rationaliste islamique, juriste, mathématicien et médecin musulman andalou du xiie siècle. Il est né en 1126 à Cordoue, en Andalousie, mort le 10 décembre 1198 à Marrakech, au Maroc. Il est dit Ibn Rochd mais il est plus connu en Occident sous son nom latinisé d'Averroès. Son nom complet est Abu al-Walid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Aḥmad ibn Rošd, أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد.

Son œuvre est reconnue en Europe occidentale, dont il est, d'après certains, comme le spécialiste Alain de Libera, «un des pères spirituels» pour sescommentaires d'Aristote1. Certains vont jusqu'à le décrire comme l'un des pères fondateurs de la pensée laïque en Europe de l'Ouest.

Son ouverture d'esprit et sa modernité déplaisaient aux autorités musulmanes de l'époque, qui l'exilèrent comme hérétique, et ordonnèrent que ses livres soient brûlés. Profondément méconnu de son vivant, il a commenté abondamment et brillamment les œuvres d'Aristote: aussi les théologiens latins le nommaient-ils «Le Commentateur». Averroès est l'un des plus grands philosophes de la civilisation arabo-islamique.

Biographie

Il est issu d'une grande famille de cadis (juges) de Cordoue (malékites). Il est petit-fils de Ibn Ruchd al-Gadd, cadi de Cordoue et célèbre écrivain dont on retrouve une œuvre en une vingtaine de volumes sur la jurisprudence islamique à la Bibliothèque royale du Maroc.

Il est formé par des maîtres particuliers. La formation initiale commence par l'étude, par cœur, du Coran, à laquelle s'ajoutent lagrammaire, la poésie, des rudiments de calcul et l'apprentissage de l'écriture. Averroès étudie avec son père, le hadith, la Tradition relative aux actes, paroles et attitudes du Prophète et le fiqh, droit au sens musulman, selon lequel le religieux et le juridique ne se dissocient pas.

Les sciences et la philosophie ne sont étudiées qu'après une bonne formation religieuse. Averroès élargit l'activité intellectuelle de son milieu familial en s'intéressant aux sciences profanes: physique,

astronomie, médecine. À l'issue de sa formation, c'est un homme de religion féru de savoirs antiques et curieux de connaître la nature.

Averroès cultiva la médecine, qu'il avait étudiée sous Avenzoar, et fut médecin de la cour almohade ; mais il s'attacha plutôt à la théorie qu'à la pratique.

Le calife Abu Yaqub Yusuf lui ayant demandé, en 1166, de présenter de façon pédagogique l'œuvre d'Aristote, Averroès cherche à retrouver l'œuvre authentique. Il utilise plusieurs traductions. En appliquant les principes de la pensée logique dont la non-contradiction, et en utilisant sa connaissance globale de l'œuvre, il retrouve des erreurs de traduction, des lacunes et des rajouts. Il découvre ainsi la critique interne. Il a écrit trois types de commentaires: les Grands, les Moyens et les Abrégés. Il apparaît comme l'aristotélicien le plus fidèle des commentateurs médiévaux.

Vers 1188-1189, on assiste à des rébellions dans le Maghreb central et une guerre sainte contre les chrétiens. Le calife Abu Yusuf Yaqub al-Mansur fait alors interdire la philosophie, les études et les livres, comme dans le domaine des mœurs, il interdit la vente duvin et le métier de chanteur et de musicien.

À partir de 1195, Averroès, déjà suspect comme philosophe, est victime d'une campagne d'opinion qui vise à anéantir son prestige de cadi. Al-Mansûr sacrifie alors ses intellectuels à la pression des oulémas. Averroès est exilé en 1197 à Lucena, petite ville andalouse peuplée surtout de Juifs, en déclin depuis que les Almohades ont interdit toute religion autre que l'islam. Après un court exil d'un an et demi, il est rappelé au Maroc où il reçoit le pardon du sultan, mais n'est pas rétabli dans ses fonctions. Il meurt à Marrakech le 10 ou 11 décembre 1198 sans avoir revu l'Andalousie. La mort d'Al-Mansûr peu de temps après marque le début de la décadence de l'empire almohade.

Suspecté d'hérésie, il n'aura pas de postérité en terre d'islam. Une part de son œuvre sera sauvée par les traducteurs juifs. Elle passera par les Juifs de Catalogne et d'Occitanie dans la scolastique latine.

C'est l'un des plus grands penseurs de l'Espagne musulmane. Médecin, mathématicien, il s'intéresse surtout à la théologie et à la philosophie. Il commente les œuvres d'Aristote et cherche à séparer clairement la foi et la science. Ce projet inquiète les musulmans traditionalistes, mais va trouver un écho en Occident. Cet écho sera cependant tumultueux: Averroès sera à la fois surnommé le «Commentateur» d'Aristote par excellence, et caricaturé sous divers traits: hérétique, tyran sanguinaire, athée, libertin.

Pensée

Jurisprudence

Son livre Bidâyat ul-mudjtahid wa nihâyat ul-Muqtasid fait référence en matière de jurisprudence comparée. Il y cite et discute les avis des différents madhhabs (écoles) en matière de fiqh (jurisprudence islamique).

Métaphysique et épistémologie

Le paradigme de l'Artisan divin

Averroès cherche à élaborer une connaissance rationnelle de Dieu, qu'il revient au philosophe d'établir. Pour cela, il façonne le

paradigme de l'Artisan divin : nous pouvons connaître Dieu et son acte de création par analogie avec l'étude du processus de fabrication artisanale. De même que l'analyse des objets fabriqués peut nous donner une connaissance de la nature de l'artisan qui les a faits, l'étude des étants créés peut nous donner une connaissance de la nature de Dieu.

La théorie métaphysique de l'artisan et du produit fabriqué permet de faire la différence entre les savants et la foule: en présence d'objets artisanaux, la foule ne comprend pas la «recette» de leur fabrication, tandis que le scientifique sait comment ils ont été produits, il connaît leur cause. Les scientifiques connaissent les règles de production d'un objet, contrairement à la foule. Ainsi, il revient au philosophe de connaître Dieu à travers son acte de création par la raison, tandis que la foule n'a accès qu'à l'expérience sensible des étants créés. La foule doit s'en tenir à cette connaissance sensible des étants qui lui fait sentir que le monde a été créé par Dieu, mais elle ne peut comprendre au moyen de la raison l'acte de création.

La connaissance philosophico-théologique de Dieu n'est cependant pas une connaissance directe, de type intuitive, comme le serait la vision angélique de Dieu. Elle s'appuie en fait sur l'étude de la nature, qui est la création de Dieu. C'est pour cette raison qu'Averroès fait l'éloge de la physique, la science des étants naturels, à la suite d'Alexandre d'Aphrodise et de Simplicius. Il a d'ailleurs livré à la postérité un commentaire de la Physique d'Aristote.

Théorie de la connaissance

Le «ça pense en moi»: l'intellect agent séparé

Dans son Grand Commentaire au De Anima, livre III, Averroès allie aux doctrines d'Aristote celles de l'École d'Alexandrie sur l'émanation, et il enseigne qu'il existe une intelligenceuniverselle à laquelle tous les hommes participent, que cette intelligence est immortelle, et que les âmes particulières sont périssables. Alain de Libera fait d'Averroès l'un des premiers philosophes du «ça pense»: le sujet n'est pas maître de sa propre pensée, il y a quelque chose d'autre qui le fait penser. C'est l'«intellect unique et séparé, commun à tous les hommes qui pense en moi quand je pense11.» Alain de Libera ajoute que, pour Averroès, «ce n'est pas l'homme qui pense, mais l'intellect, ou ce n'est pas «moi» qui pense, mais l'agrégat constitué par mon corps (objet de l'intellect) et l'intellect séparé (sujet agent de la pensée).» Le «ça» désigne cet intellect séparé qui est Dieu, et qui actualise dans mon esprit les formes intelligibles lorsque mon corps perçoit des objets.

C'est la théorie de l'illumination : l'intellect agent séparé illumine mon corps qui serait sinon incapable de parvenir à se faire une idée des formes intelligibles (les quiddités des choses); elle a été critiquée par Albert le Grand et Thomas d'Aquin qui voulaient sauvegarder le caractère individuel de la pensée11. Ils accusaient la thèse averroïste de conduire à l'irresponsabilité d'un point de vue moral: si je ne suis pas maître de mes pensées, on ne peut pas me reprocher les actions dont mes pensées sont les motifs. Toujours d'après Alain de Libera, cela fait d'Averroès un précurseur de la psychanalyse (le «ça» est un terme de la seconde topique de Freud), mais la singularité de sa théorie vient de

son identification du «ça» et de Dieu, comme si l'action de Dieu sur nos pensées se situait dans les profondeurs de notre âme et non dans sa conscience, comme le dira plus tard Joris-Karl Huysmans.

Le savant et le prophète

Averroès admet plusieurs modes de connaissance, qui sont autant de relations différentes entre notre système cognitif et l'intellect agent séparé (Dieu). L'un est celui des savants ou scientifiques, lesquels pensent les formes intelligibles qui sont dans l'Intellect agent au moyen du raisonnement syllogistique. Le raisonnement n'est possible qu'à partir de l'expérience de la nature. Ce mode de connaissance est discursif, il relève du logos. L'autre mode de connaissance, plus intuitif, est celui des prophètes, lesquels reçoivent directement les formes des choses au moyen d'images qui sont implantées dans leur esprit (faculté imaginative) par l'Intellect agent. C'est pourquoi le Coran use massivement d'images pour faire connaître Dieu aux hommes.

Il résulte de cette théorie deux conséquences importantes :la première est que la connaissance par images du prophète est supérieure à la connaissance par syllogismes du scientifique, alors qu'habituellement cette hiérarchie est inversée. Chez Aristote notamment, qui fournit à Averroès les instruments conceptuels lui permettant de construire sa théorie de la connaissance, la question n'est pas tranchée. Aristote dit à la fois que les images sont une étape intermédiaire dans le processus d'abstraction qui va des formes sensibles aux formes intelligibles (les images sont donc cognitivement inférieures aux intelligibles), mais également que «jamais l'âme ne pense sans image» (ce qui peut induire une primauté ontologique de l'imaginaire sur le conceptuel).

Deuxième conséquence: le mode de connaissance des prophètes n'est pas le même que celui des scientifiques, mais leur source est exactement la même: c'est l'Intellect agent. C'est pour cette raison qu'Averroès peut affirmer que les savants (qui sont aussi les scientifiques et les philosophes) sont les «héritiers» des prophètes: leur mode de connaissance est également d'origine divine.

Foi et savoir

Le combat intellectuel contre les théologiens

Averroès cherche à donner un statut et un rôle très précis à la philosophie, aux côtés de la religion. Ses conceptions en matière de théologie s'inspirent du rationalisme d'Aristote en filigrane. Philosophe, médecin, astronome, il est aussi cadi, c'est-à-dire homme de loi, juge. Et c'est sur le terrain juridique que le cadi de Sévilleva porter la première offensive contre les détracteurs de la philosophie. Le chef de file de ces derniers ayant vécu un siècle plus tôt et à l'autre extrémité du monde musulman, c'est à Al-Ghazali qu'Averroès va pourtant répondre, dans l'Incohérence de l'incohérence. L'ouvrage d'al-Ghazali, le Tahafut al-Falasifa (incohérence des philosophes) est comme une référence pour le mysticisme musulman, et précisément celle des acharites qui sont actifs en Al-Andalus à l'époque d'Averroès. Il critique le rationalisme des philosophes.

Dans le Tahafut al-Tahafut (incohérence de l'incohérence), l'ouvrage d'al-Ghazali est critiqué point par point, les propos sont

sanctionnés par une fatwa qui les caractérise comme «blâmables», et la philosophie d'Aristote restaurée dans sa plus «pure» version. Averroès a mis en avant le fait de comparer le monde où il vivait et sa religion l'islam.

La philosophie face à la Révélation

Avec le Kitab fasl al-maqal (livre du discours décisif), il répond d'une manière originale à un très ancien problème que l'on retrouve dans le sous-titre de l'ouvrage: celui de la «connexion entre la Révélation et la philosophie». La réponse est placée sur le terrain juridique, celui de la science de la Loi musulmane: Averroès ancre la philosophie dans la réalité sociale. Il s'agit de fonder en droit l'existence du philosophe dans la cité musulmane: la philosophie cherche sa légitimité aussi bien aux yeux du droit de la société, qu'à ceux de la loi religieuse. Alain de Libera résume cette opération ainsi, reformulant une phrase gilsonienne: «reconstruire la théologiesur un plan tel que son accord de fait avec la philosophie apparaisse comme la conséquence des exigences de la Révélation elle-même et non comme le résultat accidentel d'un simple désir de conciliation».

Ainsi, Averroès constate que le Coran s'adresse à tous les musulmans: aussi bien de faible que de haute culture. Le caractère universel de la Révélation ne saurait précisément être universel s'il ne s'adressait pas à eux selon leur niveau de culture. Il y a le sens premier, simple et imagé pour le commun des mortels et un discours plus soutenu; il arrive qu'une contradiction apparaisse entre ces deux types d'énoncés et c'est précisément là que doit intervenir la philosophie: le philosophe, par le raisonnement, doit déceler le sens profond, caché du Texte. Averroès va pouvoir donner à la philosophie, dans une
fatwa (le Discours décisif), son caractère «obligatoire», comme le veut la Loi musulmane. Ne pas éclairer le texte par une réflexion philosophique serait nuire à la foi du fidèle, en livrant ce dernier aux interprétations contradictoires. Les interprétations contradictoires ont en effet pour conséquence soit la tendance à la remise en cause des dogmes de la foi (scepticisme), soit le sectarisme (faire valoir une interprétation partielle contre toutes les autres). Averroès écrit ainsi: «Le Coran tout entier n'est qu'un appel à l'examen et à la réflexion, un éveil aux méthodes de l'examen». La philosophie permet de rechercher l'interprétation vraie et complète de la parole sainte, qui met fin à la fois au scepticisme et au sectarisme.

Philosophie politique

Des divergences d'interprétation

La philosophie politique d'Averroès a suscité des interprétations très différentes, et parfois même contradictoires. Cela est dû notamment aux difficultés d'exégèse d'une œuvre qui nous est parvenue sous des traductions mutilées ou approximatives, mais aussi aux stratégies interprétatives propres aux lecteurs d'Averroès, souvent originales.

On peut constater que l'exégèse de la philosophie politique d'Averroès suit un chemin similaire à l'exégèse de l'une de ses influences principales en ce domaine, le platonisme politique: Platon

fut tour à tour interprété comme un révolutionnaire, un réformateur et unconservateur.

Averroès réformateur

La première grande interprétation de la philosophie politique d'Averroès considère ce dernier comme un réformateur. Cette tradition interprétative naît avec des auteurs comme Marsile de Padoue et Dante Alighieri, et nous est rendue par les médiévistes Étienne Gilson et Alain de Libera. Le projet de «monarchie universelle» exposé dans le traité De Monarchia de Dante réclame la caution d'Averroès. Or, ce projet a pour but de séparer et d'harmoniser le pouvoir temporel de l'empereur et le pouvoir spirituel du pape. Si ce projet se réclame d'Averroès, c'est à partir de deux idées principales puisées chez ce dernier.

La première, c'est l'idée de la séparation entre la foi et le savoir, qui seraient deux ordres de vérité distincts (sans être opposés néanmoins: la doctrine de la double vérité est une caricature polémique des opinions averroïsantes). Cette séparation dans l'ordre de la connaissance aurait pour corollaire dans l'ordre éthique et politique la séparation entre le temporel et le spirituel.

La deuxième, c'est l'idée d'un intellect commun à tous les hommes. Dante l'interprète non pas comme un monopsychisme (les hommes singuliers n'ont pas d'intellect propre, il n'y a qu'un Intellect unique et séparé d'eux), mais, à la suite des critiques de Thomas d'Aquincontre l'averroïsme, comme une communion intellectuelle de l'humanité, où chaque intellect particulier apporte sa contribution personnelle à la connaissance collective de l'humanité tout entière.

La philosophie politique d'Averroès est alors interprétée non pas comme révolutionnaire (il ne s'agit pas de renverser un quelconque pouvoir établi), ni comme conservatrice (il ne s'agit pas d'instaurer ou de perpétuer une théocratie religieuse ou philosophique), mais comme réformatrice : l'intellect exige de séparer le temporel du religieux, et la société humaine a pour but la connaissance et la sagesse dans un cadre de paix universelle. Il s'agit d'une forme primitive de laïcité. Cette interprétation d'Averroès semble «progressiste» à côté de la position politique propre d'Étienne Gilson qui la restitue et la commente. En effet, ce dernier souhaite restaurer l'augustinisme politique, et se sépare par conséquent du projet de Dante inspiré par Averroès: l'augustinisme politique consiste en une forme de théocratie. Gilson la caractérise comme l'union des hommes autour de la foi et du pouvoir de l'Église catholique et de son chef, le pape. Il n'y est donc pas question de laïcité, ni de séparation entre le temporel et le spirituel.

Averroès révolutionnaire

La deuxième grande interprétation de la philosophie politique d'Averroès fait de ce dernier un révolutionnaire et un penseur de gauche radicale. Cette tradition interprétative utilise principalement les outils d'exégèse théorisés par le marxisme. En effet, il faudrait dissocier chez Averroès l'aspect idéologique de sa pensée (ses opinions concernant l'ordre social et la théocratie) de l'aspect «politique» ou «matériel». Ce deuxième aspect concerne les conséquences sociales et

politiques de la pensée de l'auteur, parfois indépendamment de ses intentions propres et déclarées.

En ce sens, ce qui serait important dans la philosophie politique d'Averroès, ce ne serait pas ses opinions sur un pouvoir appartenant exclusivement aux philosophes théologiens, mais les conséquences pratiques de ses thèses métaphysiques. C'est de cette façon que le philosophe allemand Ernst Bloch, tenant du marxisme hétérodoxe (en marge du marxisme soviétique), lit la philosophie d'Averroès. Pour lui, la principale thèse qui fait d'Averroès un révolutionnaire est l'idée que la matière contient en elle-même tous les possibles. Cette thèse, héritée d'Aristote, fut reprise selon l'auteur par Avicenne, puis par Averroès lui-même, et aurait influencé ensuite Giordano Bruno et Goethe.

En identifiant la matière et la catégorie de possible, la tradition de «gauche aristotélicienne» proposerait une alternative à la fois auspiritualisme conservateur et féodal et au matérialisme «bourgeois» et «mathématicien» (le matérialisme qui considère la matière comme une entité quantitative et mécanique). La matière doit être considérée, selon Bloch lecteur d'Aristote et d'Averroès, comme une entité qualitative, vivante et pleine de possibles. C'est de l'usage dialectique et qualitatif (dans la lignée de Karl Marx) de la matière et de la production que naîtront les changements économiques et sociaux vers une société plus juste.

La deuxième thèse qui accréditerait l'image d'un Averroès matérialiste et même panthéiste est celle qui conçoit l'homme comme un corps, sans intellect ou esprit qui viendrait de nulle part. L'homme se réduirait à ses facultés corporelles (sensation, imagination, intellection patiente), et n'aurait pas de faculté «spirituelle» (intellect agent d'origine divine). Cette position est proche de celle d'Alexandre d'Aphrodise, et la polémique entre les partisans des deux philosophes portera sur le statut d'un éventuel Intellect unique et séparé (thèse du monopsychisme).

La dissidence de l'averroïsme latin au Moyen Âge et de l'averroïsme italien à la Renaissance par rapport aux autorités établies (Universités et Église) serait l'émanation même de cet esprit révolutionnaire intrinsèque à la pensée du maître, Averroès.

Averroès conservateur

La troisième interprétation importante est celle du philosophe français Rémi Brague, qui, contre les interprétations «métaphysiques» ou «épistémologiques» d'Averroès (interprétations qui faisaient appel aux théories de la matière ou de l'intellect), se propose de lire Averroès au nom de la «vérité historique». Ici, pas de distinction entre une histoire empirique et une histoire dialectique, entre des opinions idéologiques et une pensée travaillant en profondeur dans les rapports socio-économiques comme dans le marxisme; pas non plus d'interprétation strictement politique comme celle de Dante. Il s'agit d'une exégèse purement historique de la philosophie politique d'Averroès. Il est également à noter que Rémi Brague ne cherche absolument pas à lire Averroès en le rapportant aux averroïstes s'inspirant du maître, que ce soient les averroïstes latins du Moyen Âge ou italiens de la Renaissance.

Il évoque alors plusieurs faits qui sont pour lui décisifs, à savoir notamment que le Discours décisif (livre à partir duquel serait fabriqué le mythe du bon Averroès, tolérant et progressiste) représente une infime partie de l'œuvre entière d'Averroès, et que le philosophe arabe a donné un commentaire de la République de Platon. Rémi Brague rappelle alors qu'Averroès n'a pas remis en cause certaines thèses considérées comme eugénistes dans l'ouvrage platonicien. Cette interprétation de la philosophie politique d'Averroès est corroborée par les textes où ce dernier souhaite donner le pouvoir aux philosophes (aristotéliciens) en destituant les théologiens (ash'arites). Cette position n'est pas sans rappeler en effet l'élitisme de Platon, qui appelle de ses vœux la prise de pouvoir des « philosophes rois ». L'argument principal d'Averroès est que les philosophes sont les seuls à même d'interpréter correctement la Parole sainte, là où les théologiens se perdent dans des circonvolutions dialectiques qui mènent au sectarisme religieux; tandis que la foule doit s'en tenir à une lecture littérale des textes sacrés, n'ayant pas l'intelligence suffisante pour comprendre la lecture philosophique et rationnelle. Ainsi, la Cité idéale musulmane consiste en l'union des philosophes dirigeants, seuls à même d'interpréter les textes sacrés, et des gens du commun ignorants, mais capables de mener leur vie d'après la lettre de ces textes.

De même, Rémi Brague évoque les liens de Martin Heidegger avec le nazisme, pour signaler que «la philosophie n'est pas tout à fait innocente» (Karl Jaspers): on ne saurait écarter a priori l'idée d'une collusion entre la philosophie et les pires régimes de l'histoire. Averroès semble bien n'être pas innocent lui non plus: selon l'auteur médiéviste, Averroès, grand cadi de Cordoue, au service des Almohades, serait un «intellectuel organique» au sens d'Antonio Gramsci, par opposition à l'«intellectuel critique». Le philosophe arabe serait un soutien du pouvoir en place, non un penseur en marge; il serait conservateur et non révolutionnaire ou progressiste. Dans ce cas précis, Rémi Brague invoque un auteur marxiste (Gramsci) pour appuyer sa stratégie interprétative sur la notion d'idéologie appliquée à Averroès, idéologie qui serait celle de la classe dominante de son époque. Il fait donc le contraire de ce que faisait Ernst Bloch, quand ce dernier «négligeait» l'idéologie pour se concentrer sur les conséquences pratiques (et parfois inconscientes) de la pensée de l'auteur.

Postérité

Moyen Âge latin

Par sa capacité à concilier la philosophie aristotélicienne et la foi musulmane, Averroès est considéré comme l'un des grands penseurs du monde islamique. Ses commentaires de l'œuvre d'Aristote, traduits en latin vers 1230 (Michael Scot) entre autres, ont par ailleurs eu une influence majeure sur les penseurs du monde chrétien médiéval, auprès duquel il a fortement contribué à la diffusion des cultures grecque et arabe.

La pensée d'Ibn Rushd est bien accueillie en Occident (dès 1225), car elle est fondée sur les idées d'Aristote qui y sont déjà connues, notamment depuis les centres de diffusion culturelle d'Angleterre et de Tolède. Si elle ne crée pas de transfert de connaissances, sa pensée

participe à cette diffusion philosophique en Occident. Ses disciples les plus illustres ont été Boèce de Dacie,Siger de Brabant,Jean de Jandun et Marsile de Padoue.

George Sarton, le père de l'histoire des sciences aux États-Unis, écrit:

«Averroès doit sa grandeur à l'énorme remue-ménage qu'il a provoqué dans l'esprit des hommes pendant des siècles. L'histoire de l'averroïsme s'étale sur une période de quatre siècles jusqu'à la fin du xvie siècle, cette période mérite peut-être plus que toute autre d'être appelée le Moyen Âge, car elle est la véritable transition entre les méthodes anciennes et modernes.»

Averroès ne s'accordait pas toujours dans ses commentaires avec Alexandre d'Aphrodise, ce qui divisa toute l'école péripatétique en deux sectes, celle des averroïstes et celle des alexandristes. Vers 1250, de façon vague par Albert le Grand, puis en 1252, de façon précise par Robert Kilwardby et saint Bonaventure, Averroès est accusé d'avoir dit qu'il n'existe qu'une seule âme pour tous les hommes: c'est la controverse sur l'intellect agent, le monopsychisme, l'averroïsme latin. Thomas d'Aquin attaque violemment les averroïstes, et à travers eux, Averroès lui-même, le «depravator» des péripatéticiens, pour les mêmes raisons. L'évêque de Paris de l'époque, Étienne Tempier, condamne en décembre 1270 puis en mars 1277, ce que Renan appellera l'averroïsme latin, avec ces thèses: éternité du monde, négation de la providence universelle de Dieu, unicité de l'âme intellective pour tous les hommes, déterminisme.

Renaissance italienne

Les travaux d'Averroès concernant Aristote notamment illustrent parfaitement le phénomène d'hellénisation du monde arabo-islamique, hellénisation d'où sortira directement, aux xve et xvie siècles, le grand mouvement culturel de la Renaissance italienne en Europe, qui se caractérisera par la reconstruction des philosophies de l'Antiquité (par exemple le néoplatonisme médicéen). Averroès influença fortement les humanistes florentins Ange Politien et surtout Pic de la Mirandole. Averroès avait généralement mauvaise presse auprès du clergé et de la papauté en particulier, certains papes ayant voulu souvent le censurer. Léon X de Médicis le déclara hérétique en 1513 et le déconseilla fermement aux fidèles, mais Raphaël montre son admiration envers lui en le plaçant au milieu des plus illustres philosophes grecs dans sa fresque L'École d'Athènes.

Du XXe siècle à nos jours

Dans les arts

Le cinéaste Youssef Chahine met en scène Averroès dans son film Le Destin en 1997. Il en fait un héros de la raison contre le fanatisme religieux.

Il a également inspiré à Jorge Luis Borges une de ses nouvelles, La Quête d'Averroes, du recueil El Aleph. Jacques Attali lui consacre un roman biographique et policier (ainsi qu'à Moïse Maïmonide): La Confrérie des Éveillés.

Dans la culture

Créées en 1994, les Rencontres d'Averroès se proposent de penser la Méditerranée des deux rives en invitant à Marseille des personnalités autour de tables rondes.

Le programme Averroès, quant à lui, est un système d'échange inter-universitaire au Maghreb et en Union européenne. Il a pris ce nom car la figure d'Averroès évoque un trait d'union culturel entre les pays de ces deux régions du monde.

Dans l'institution éducative et religieuse

Le premier lycée privé musulman de France métropolitaine, ouvert à Lille en septembre 2003, porte son nom, associé aujourd'hui à une bonne image dans les communautés chrétiennes comme musulmanes.

La mosquée de Montpellier a pris le nom d'Averroès.

Il en va de même du principal amphithéâtre de la faculté de médecine d'Angers.

Dans la philosophie

Averroès est fréquemment cité dans des polémiques au sujet des échanges culturels entre l'islam et la chrétienté, et du rapport qu'entretient la religion avec la raison. C'est le cas d'un débat qui a opposé Rémi Brague et Luc Ferry, également d'un débat entre le premier et Malek Chebel. Rémi Brague considère qu'Averroès est un «réactionnaire» imbu de pouvoir, tandis que ses adversaires font d'Averroès un philosophe qui prône l'usage de la raison et de la tolérance. Alain de Libera apporte sa pierre à ce débat dans son article intitulé «Pour Averroès»: tout en reconnaissant le caractère élitiste de la philosophie politique d'Averroès, il en fait néanmoins lui aussi un défenseur de la raison.

Autres

En 1976, l'union astronomique internationale a donné le nom de Ibn-Rushd à un cratère lunaire.

Publications anciennes

On a d'Averroès:

des Commentaires sur Aristote, publiés en latin, Venise, 1595, in-folio;

un recueil d'écrits sur la médecine, connu sous le titre de Collyget, corruption du mot arabe "colliyat" (الكليات) qui signifie le livre de tous, Venise, 1482;

des Commentaires sur les canons d'Avicenne, Venise, 1484;

l'Incohérence de l'incohérence des philosophes d'al-Ghazali, etc.

Publications modernes

La béatitude de l'âme, Paris, Vrin, 2002, trad. M. Geoffroy et C. Steel.

Discours décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie (Fasl al-maqâl fîmâ bain ashsharî'ah wa al-hikmah min al-ittisâl, 1179), trad. M. Geoffroy, Paris, Garnier-Flammarion, 1996.

Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote (Talkhîs al-Khatâbah, 1176), édition critique du texte arabe et traduction française par M. Aouad, 3 vol., Union académique internationale, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Averrois Opera, Series A:

Averroes Arabicus, XVII, coll. «Textes et traditions» 5, Paris, Vrin, 2002.

Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane (Al Kashf 'an manâhij al-adilla, 1180), trad. partielle Marc Geoffroy, in Alain de Libera, Averroès. L'Islam et la raison, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, p. 97-160.

Grand commentaire du De anima d'Aristote, livre III (429a10–435b25) (Sharh kitâb al-nafs, 1186), traduction, introduction et notes par Alain de Libera, Paris, Flammarion, G.F. 974, 1998.

Incohérence de l'incohérence, trad. partielle Marc Geoffroy, in Alain de Libera, Averroès. L'Islam et la raison, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, p. 167-204. Réfutation du fameux Incohérence des philosophes (Tahâfut al-falâsifa) de Al-Ghazâlî (1095). Trad. anglaise par S. Van Den Berg, Averroes' Tahafut al-tahafut, Londres, 1954, 2 t.

L'Islam et la raison, précédé de Pour Averroès (Alain de Libera), Paris, GF-Flammarion, trad. Marc Geoffroy, 2000.

Grand commentaire sur la Métaphysique d'Aristote (Tafsîr mâ ba'd al-tabî'ah, entre 1182-1193): Grand commentaire sur la Métaphysique (libre II, c.à.d. B), trad. L. Bauloye, Paris, Vrin, 2003; Grand commentaire sur la Métaphysique (livres XI et XII), trad. M. Aubert, Paris, Les Belles-Lettres, 1984.

Moyen commentaire du De interpretatione d'Aristote (Talkhîs kitâb al-'ibârah), trad. A. Benmakhlouf et S. Diebler, Commentaire moyen sur le De interpretatione, Paris, Vrin, 2000.

Anciennes éditions en ligne

Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn Rochd (Averroès), trad. par Léon Gauthier, Alger, 1905 (en ligne).

Études sur Averroès

Roger Arnaldez, Averroès. Un rationaliste en Islam, Balland, 1998.

Averroès et l'averroïsme, XIIe-XVe siècle: un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue: actes du colloque international organisé à Lyon, les 4 et 5 octobre 1999 dans le cadre du "Temps du Maroc", par l'Unité mixte de recherche 5648, CNRS, Université Lumière Lyon 2, EHESS ; avec la collaboration des associations Regard Sud et les Amis de la maison de l'Orient ainsi que de l'Institut universitaire de formation des maîtres du Rhône; actes réunis et édités par André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard. - Lyon: Presses universitaires de Lyon, coll. «Histoire et archéologie médiévales» n° 16, 2005. 348 p., 24 cm. ISBN 2-7297-0769-7.

Dragos Calma, "Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits", Brepols, Turnhout, 2011,ISBN 978-2-503-54291-1

Ali Benmakhlouf, Averroès, Les Belles Lettres, 2000.

Ernst Bloch, Avicenne et la gauche Aristotélicienne, Premières Pierres, 2008, (ISBN 2913534082). Interprétation marxiste hétérodoxe d'Avicenne, Averroès et Avicebron.

Rémi Brague, Au moyen du Moyen Âge: Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam, Champs-Flammarion, 2008,

(ISBN 2081217856). Pour une vision contextualisée et critique d'Averroès.

Serge Cospérec, «Averroès en terminale?», Côté Philo, 12 (juin 2008), pp. 59-84, Lire en ligne.

Kurt Flasch, Introduction à la philosophie médiévale, Champs-Flammarion, 1998, (ISBN 2080814192). Voir les deux chapitres sur Averroès.

Kurt Flasch, D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la mystique allemande, Vrin, 2008, (ISBN 2711619419). Sur la réception eckhartienne de la philosophie d'Averroès, qui va déterminer la mystique rhénane et la philosophie allemande ultérieure jusqu'à l'idéalisme allemand et Heidegger.

Angèle Kremer-Marietti, «La pensée libre d'Averroès», Dogma, novembre 2011, Lire en ligne.

Guillaume Lavallée, «Averroès actuel», Phares, vol. 2 (été 2002), Lire en ligne.

Alain de Libera et M.-R. Hayoun, Averroès et l'averroïsme, PUF (Que sais-je?), 1991. (ISBN 2-13-044203-X).

Alain de Libera, «Averroès le trouble-fête», Alliage, 24-25 (1995), Lire en ligne.

Alain de Libera, «Pour Averroès». Introduction à Averroès. L'Islam et la Raison, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, p. 9-76. (ISBN 2-08-071132-6).

Carlos Fraenkel, «Philosophy and Exegesis in al-Fârâbî, Averroes, and Maimonides», dans M. Achard et F. Renaud (éds.), Le commentaire philosophique, Laval théologique et philosophique, 64.1, 2008, p. 105-125.

Paul Mazliak, Avicenne & Averroès: Médecine et biologie dans la civilisation de l'Islam, Vuibert/Adapt, 2004. (ISBN 2711753263).

Ernest Renan, Averroès et l'Averroïsme, 1852, remanié en 1860. Quatre éditions disponibles: Maisonneuve & Larose, 2002 (préface d'Alain de Libera) (ISBN 2706816082), Ennoïa, 2004 (ISBN 2914894058), Le Serpent à plumes, 2009 (présentée par Ali Benmakhlouf) (ISBN 2753804060), BiblioBazaar, 2009 (ISBN 1103373501).

Colette Sirat et Marc Geoffroy, L'original arabe du grand commentaire d'Averroès au "De anima" d'Aristote, Paris, Vrin, 2005.

Dominique Urvoy, Averroès– Les ambitions d'un intellectuel musulman, Flammarion – Champs/Biographies, 1998, (ISBN 978-2-0812-1799-7).

Cinéma et littérature

Le Destin, 1997, film de Youssef Chahine, met en scène la vie d'Averroès. Ce dernier est présenté comme un savant qui lutte contre l'intégrisme et le fanatisme religieux.

Jacques Attali, La Confrérie des Éveillés, Fayard, 2004 (ISBN 2-213-61901-8). Biographie romancée et policière, partielle et croisée d'Averroès et de Maïmonide, unis par Aristote et son héritage".

قضايا شائكة فى حياة ابن رشد

ابن رشد هو أحد الفلاسفة المسلمين، وقد ترك وراءه أعمالا بعضها من تأليفه، وبعضها شرح لكتب أرسطو، وبعضها فى الفقه، وبعضها فى علم الكلام، وبعضها فى الفلسفة، وبعضها فى الطب، وكتاب فى النحو. وللرجل محاسنه ومآخذه كأى إنسان. إلا أن بعض الكتاب يغلون فيه غلوا مفرطا ويتحولون إلى دراويش يتطوحون مرددين اسمه كأنه رُقْيَة تَشْفِى من كل الأدواء وتفتح جميع المغاليق. ومن هؤلاء د. محمد عابد الجابرى، الذى يقول فيه: "كتبنا منذ عشرين سنة فى مقدمة كتابنا: "نحن والتراث" ما يلى: "ما تبقى من تراثنا الفلسفى، أى ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشديا". ولم يكن ما يسمى اليوم بـ"الإسلام السياسى" و"التطرف الدينى" حاضرا آنذاك فى الساحة العربية والإسلامية بمثل حضوره اليوم. من أجل هذا صار من الضرورى أن نضيف الآن إلى العبارة السابقة ما يلى: إن ترشيد "الإسلام السياسى" والتخفيف من التطرف الدينى إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية فى جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية"[١].

فانظر، بالله عليك، إلى تلك المغالاة الغريبة حيث لا توجد أية قيمة إلا لابن رشد، الذى يتصور الجابرى وأشباهه أن إحياء تراثه سوف يقضى على ما يسمى بـ"التطرف الإسلامى"، ذلك الادعاء الذى تصرخ به الدوائر الاستعمارية بغية تحطيم الروح المناهضة للعُتُوّ الغربى فى بلاد المسلمين، فضلا عما قد يومئ إليه ذلك الادعاء الكاذب من أنه لا يوجد تطرف شيوعى ولا تطرف علمانى ولا تطرف إلحادى ولا تطرف نصرانى ولا تطرف يهودى ولا تطرف قومى ولا تطرف حزبى ولا تطرف سياسى ولا تطرف فلسفى ولا تطرف رياضى ولا تطرف أخلاقى ولا تطرف عسكرى ولا تطرف نسوى ولا تطرف ذكورى. لا يوجد فقط إلا التطرف الإسلامى. ونحن لا نغلو فى ابن رشد غلوّ البعض ممن يصورونه عبقريا لا يَفْرِى فَرِيَّه أحد، بل نأخذ عليه أشياء ليست بالقليلة ولا بالهينة، وحين نقارن بينه وبين أمثاله فى ميادين العلم المختلفة نجدهم أفضل منه فى أشياء كثيرة، بالإضافة إلى أننا، حين نحلل فكره وآراءه، نُلْفِيها فى بعض الأشياء ضعيفة لا تثبت على محك

---

[١] د. محمد عابد الجابرى/ ابن رشد– سيرة وفكر/ مركز دراسات الوحدة العربية/ ١٩٩٨م/ ١١.

النقد، ومقاتلها بادية للعيان. كما ننتقد عليه افتتانه بالفلسفة الإغريقية حتى ليتخذها فى بعض الأحيان مرجعه الذى يقيس عليه ما فى ديننا ويوائم بينه وبينها، مع أنها ليست سوى نتاج بشرى فيه الخطأ، وفيه الصواب، وبخاصة فيما يتصل بالعقيدة وما وراء الطبيعة.

كذلك وجدت أنه، فى غير قليل من الأحيان، لا يفهم ما يقوله أرسطو عن فن الشعر على سبيل التمثيل، ورغم هذا لم يحاول أن يصنع أقل ما كان ينبغى أن يصنعه مَنْ هو فى مثل ذلك الوضع من التعبير عن استغرابه لعدم وضوح النص الذى أمامه والقول بأنه لا يفهمه أو أن فهمه له على النحو الذى فهمه به لا يستقيم مع العقل والمنطق. لكن ابن رشد، بكل أسف، لم يفعل هذا ولا ذاك، علاوة على أن محاولته المواءمة بين الإسلام والفلسفة الأرسطية لا تستقيم له فى كثير من الأحيان، وكان عليه أن يكفّ عنها ويتمسك بجادة الإسلام الواضحة المستقيمة بدلا من الجرى مع الأوهام وتصوُّر أن ما يقوله أرسطو، الذى لم يكن يتبقى له إلا أن يصلى عليه بَلْهَ أن يمجده ويسبحه، هو الصواب الذى لا يأتيه الخطأ من بين يديه ولا من خلفه إلا فى النادر الشاذ[١].

ويقول الجابرى، فى نفس الكتاب السابق، تحت عنوان "النسب والأسرة": "يتسلسل نسب فيلسوفنا، كما حققه صاحب "الذيل والتكملة"، عبر شجرة تضم ثمانية آباء، فهو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن رشد. وهذا التناوب بين "محمد" و"أحمد" يدل على اعتزاز الأسرة بآبائها: فالولد يسمى باسم جده ليخلفه ويحافظ على ذكراه وليكون مثله. واذا سمي باسم أبيه فالغالب أنه ولد بعد وفاته، فيسمى باسمه تخليدا له وتأكيدا للاستمرارية! أما انحصار أسماء آباء صاحبنا في "محمد" و"أحمد" الى جده السابع (عبد الله) فيشير الى ارتباط الأسرة بـ"خير الأسماء" عند المسلمين: اسم رسول الاسلام.

حاول بعض حساد فيلسوفنا الطعن في نسبه بمناسبة نكبته. فقد فرض عليه الخليفة الموحدي المنصور، إثر محاكمة صورية سنعرض لها فيما بعد، فرض عليه الإقامة الإجبارية في قرية أليسانة بجوار قرطبة، وكانت مسكنا لليهود خاصة. قالوا: إنما نفاه الخليفة إلى هذه القرية "اليهودية" لأنه "يُنْسَب إلى بني إسرائيل وأنه لا يعرف له نسب في قبائل الأندلس". واذا كان صحيحا أن جل

---

[١] وهو ما سوف نقيم الدليل عليه فى الكتاب الذى بين يدى القارئ.

القبائل العربية في الأندلس قد احتفظت بـ"النسب" الذي يربطها بـ"أصول" لها في الجزيرة العربية قبل الأسلام فإنه لا شيء يبرر هذا التأويل: فقد قيل به لتفسير اختيار الخليفة نفيه إلى قرية قريبة من قرطبة معظم سكانها كانوا من اليهود. والعلاقة بين الأمرين واهية، بل ومغرضة كما هو واضح.

على أنه لو كانت أسرة ابن رشد تشعر بالحرج في شأن نسبها لعَمَدَتْ، وهى من البيوتات المرموقة صاحبة النفوذ المعنوي الكبير، إلى اصطناع نسب عربى كما جرت العادة يومئذ في المغرب والأندلس وبلدان المشرق. وصُنْع شجرات النسب أمر شائع معروف في المجتمع العربى والاسلامى. وقد سبق أن نُسِب ابن حزم الى رجل فارسى اسمه "يزيد" قيل عنه إنه من موالي يزيد بن أبى سفيان، وهو من الفاتحين الأُوَل، توفي سنة ١٨هـ. هذا في حين أن الأبحاث الحديثة تقول عنه، أعنى ابن حزم، إنه "خرج من أسرة من أهل أسبانيا الغربية كانت تقيم في لبلة، وكانت تدين بالنصرانية وظلت على نصرانيتها بعد الفتح الاسلامى أمدا غير قصير الى أن اعتنق حزم، جد صاحبنا، الاسلام في منتصف القرن الثالث الهجري". وصَدَقَ ابن خلدون الذي قال: "النسب أمر وهمى لا حقيقة له... وإن الصريح من النسب انما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب (=الأعراب) ومن في معناهم"[١].

ولست أشارك الجابرى رأيه هذا، إذ لم يقدم أى دليل على أن الرجل عربى الأرومة. أما قوله إن الأنساب لا تصح فليس بحق على إطلاقه، بل القاعدة فيها أنها صحيحة. أما إذا كانت هناك أنساب فاسدة أو مصنوعة صناعة لغرض من الأغراض فمن المعروف أن لكل قاعدة شواذ. والتمحيص يضع الأمور فى نصابها. صحيح أنه من المحتمل نظريا أن يكون ابن رشد عربيا، لكنْ من المحتمل جدا ألا يكون، وبخاصة حين نجد من معاصريه من ينسبه لبنى إسرائيل فى الوقت الذى لم ينسبه أى مؤرخ أو مترجم حتى من تلاميذه وحوارييه ومحبيه إلى العروبة، ولو رَدًّا على عَزْو من عزاه لبنى إسرائيل على الأقل، إذ من الصعب علىَّ أن أبتلع سكوت محبيه وحوارييه وتلاميذه عن تكذيب إسرائيليته. لقد رأينا من دافع عن دين الرجل، لكننا لم نجد أى مدافع عن عروبته. ومرة أخرى من الممكن أن تكون العداوة والحسد هما سبب هذه النسبة، ولكن من الممكن جدا أن تكون النسبة صحيحة. وإذن فعلينا أن نتوقف إلى أن تظهر مواد جديدة تحسم هذه المسألة إلى هذه الناحية أو تلك، وإن كانت النسبة فى حد ذاتها لا تقدم ولا تؤخر، اللهم إلا إذا كانت هناك

---

[١] د. محمد عابد الجابرى/ ابن رشد- سيرة وفكر/ ٢٤- ٢٦.

أمور لا يفسرها إلا موضوع النسب. ولكن لا يصح أن نتجاهل ما جاء فى كتاب "الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام" من أن معظم تلاميذه الذين يقرأون عليه كانوا هودا ونصارى، إذ إن ما كان يُرْمَى به من سوء المعتقَد قد صرف عنه الطلاب المسلمين بوجه عام أو أن علماء اليهود هم الذين حفظوا معظم تآليفه واهتموا بها على عكس المسلمين للسبب المار ذكره[١]. كما يرى دوزى أنه "من الممكن ألا يكون أعداء ابن رشد قد ابتعدوا عن الحقيقة. ويستند فى هذا إلى أمرين: كون الأطباء والفلاسفة فى الأندلس يكادون يكونون كلهم من أصل يهودى أو نصرانى، وكونه لم يذكر أحد ممن ترجم لابن رشد اسم القبيلة العربية التى ينتسب إليها. وهذا لم يقع نحو العرب الحقيقيين". ويعلق أرنست رينان على هذا قائلا: "ومع ذلك أُوَجِّه النظر إلى أن الدور الذى مثَّله ابن رشد وجده هو من الأدوار التى لا تناسب غير الأسر البالغة القدم فى الإسلام، وأن تاريخ مزاولة الطب من قِبَل بنى رشد لم يبدأ بغير فيلسوفنا".

على أن ابن منظور فى "مختصر تاريخ دمشق" يذكر ضمن مترجَميه القاضى محمد بن عثمان بن إبراهيم بن زُرْعة بن أبى زُرْعة بن إبراهيم، أول قاض شافعى بمصر، وكان ذلك سنة ٢٨٤هـ فى دولة ابن طولون. وكان جد جده يهوديا فأسلم. وهو ما قاله ابن حجر أيضا فى أكثر من موضع من كتابه: "رفع الإصر عن قضاة مصر"، وابن العماد فى "شذرات الذهب فى أخبار من ذهب" فى حوادث سنة ٣٠٢هـ، وهى السنة التى توفى فيها ابن زرعة. ومعنى هذا أن الضمير المسلم لم يكن يجد حرجا فى أن يتولى القضاء من ترجع نسبته إلى اليهود. وأرى أن هذا أمر عادى، إذ العرب لا يمثلون سوى نسبة جد ضئيلة بين المسلمين، ومن ثم لا يمكن أن يوفروا للدولة الإسلامية ما يكفيها من القضاة، فكان لا بد أن تستعين الحكومة بمن ترجع أصولهم إلى أهل الذمة، ومنهم اليهود. ومعروف أن الإسلام يَجُبّ ما قبله كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. فلو كان ابن رشد يرجع أصله إلى بنى إسرائيل حقا كما قرأنا فليس ينبغى أن يُعْتَرَض على ذلك بأن ذوى الأصول اليهودية لم يكونوا يَتَوَلَّوْن القضاءَ فى بلاد الإسلام.

بل قد يكون اليهودى الذى أسلم حديثا أبرع فى فهم الإسلام وعرضه من المسلم الأصيل. كتب ابن الجوزى فى كتابه: "الأذكياء": "قال عبد الله بن سليمان بن الأشعث: سمعت أبي يقول:

---

[١] العباس بن إبراهيم السملالى/ الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام/ مراجعة عبد الوهاب بن منصور/ ط٢/ المطبعة الملكية/ الرباط/ ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م/ ٤/ ١٣٣- ١٣٤.

كان هارون الأعور يهوديا، فأسلم وحسن إسلامه، وحفظ القرآن وضبطه وحفظ النحو، فناظره إنسان يوما في مسألة، فغلبه هارون، فلم يدر المغلوب ما يصنع فقال له: أنت كنت يهوديا فأسلمت. فقال له هارون: أَفَبِئْسَ ما صنعتُ أيضا؟". وله أيضا ترجمة فى كل من "الوافى بالوَفَيَات" للصَّفَدى، و"بُغْيَة الوُعَاة فى طبقات اللغويين والنحاة" للسيوطى، و"نزهة الأَلِبَّاء فى طبقات الأدباء" للأنبارى. فإذا كان الأمر كذلك فلم لا يتولى اليهودى الذى أسلم القضاء ما دام يستطيع أن يقوم بعبئه؟ إن الناس جميعا كانوا فى الأصل غير مؤمنين بدين محمد: كانوا إما مشركين أو نصارى أومجوسا أو يهودا أو مرتابين أو دهريين، ثم أسلموا، وصارت ذرياتهم مسلمين مثلهم. فما المشكلة إذن؟

وهناك شخص معاصر لابن كثير (القرن الثامن الهجرى) كان يهوديا فأسلم، وكان يتولى من الوظائف ما يفوق وظيفة القضاء خطورة. يقول ابن كثير فى "البداية والنهاية": "وفي مستهل ربيع الآخر (سنة ٧٦٧هـ) كانت وفاة المعلم داود الذي كان مباشرا لنظارة الجيش، وأضيف إليه نظر الدواوين إلى آخر وقت، فاجتمع له هاتان الوظيفتان ولم يجتمعا لأحد قبله كما في علمي. وكان من أخبر الناس بنظر الجيش وأعلمهم بأسماء رجاله ومواضع الإقطاعات. وقد كان والده نائبا لنظار الجيوش، وكان يهوديا قَرَّائيا، فأسلم ولده هذا قبل وفاة نفسه بسنوات عشر أو نحوها. وقد كان ظاهره جيدا، والله أعلم بسره وسريرته. وقد تمرض قبل وفاته بشهر أو نحوه، حتى كانت وفاته في هذا اليوم فصُلِّيَ عليه بالجامع الأموي تجاه النسر بعد العصر، ثم حُمِل إلى تربة له أعدها في بستانه بجوش، وله من العمر قريب الخمسين".

وفى كل من"الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة" لابن حجر العسقلانى و"البدر الطالع بمحاسن مَنْ بَعْدَ القرن السابع" للشوكانى فى ترجمة فضل الله بن غالي الهمداني نقرأ أنه "الوزير الملقب: رشيد الدولة. كان أبوه عطارا يهوديا، فأسلم ابنُه هذا واتصل بغازان سلطان التتار المتقدم، فخدمه وتقدم عنده بالطب إلى أن استوزره. وكان يناصح المسلمين ويذبّ عنهم ويسعى في حقن دمائهم. وله في تبريز آثار عظيمة من البرّ. وكان شديدا على من يعاديه أو ينتقصه لا يزال يسعى في هلاكه حتى يهلكه. وكان متواضعا سخيا كثير البذل للعلماء الصلحاء. وله تفسير للقرآن فسره على طريقة الفلاسفة، فنُسِب إليه الإلحاد. وقد احترقت تواليفه بعد قتله". وكان قتله سنة

٧١٦هـ. ومعروف أن كثيرا من الوزراء المسلمين فى الدول الإسلامية المختلفة كانوا فى الأصل يهودا . فليس هذا بالأمر الغريب إذن.

وفى ترجمة عبد القادر بن سعيد بـ"الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة" لنجم الدين الغَزّيّ: "عبد القادر بن أبي بكر بن سعيد، الشيخ محيي الدين الحلبي الشافعي المشهور بـ"ابن سعيد" . كان جده سعيد هذا يهوديا فأسلم. واشتغل صاحب الترجمة بالعلم في حلب على العلاء الموصلي، ومنلا حبيب الله العجمي، وأخذ عن الكمال بن أبي شريف ببيت المقدس. وكان ذا همة عالية في النسخ حتى كتب البخاريَّ وما دونه في القدر، ورحل إلى دمشق والقاهرة. قال ابن طولون: قدم دمشق إماما لقصروه نائب حلب، وقرأ عليه صاحبنا العلامة القاضي نجم الدين الزهيري المتوفَّى قبله. وكانت له شهرة، ولديه رئاسة، ثم عاد إلى حلب وصار مفتي دار العدل بها في الدولة الجركسية، ثم ولي المناصب في الدولة العثمانية: مشيخة التغري ورمشية ومشيخة الزينبيه ونظرها، ونظر جامع الأطروش. . . مات سنة أربع وثلاثين وتسعمائة بحلب، وصُلِّيَ عليه غائبة بجامع دمشق يوم الجمعة خامس شعبان منها" . وقد تقلد الرجل الإفتاء كما ترى، وهو من أصل يهودى.

وأنا لم أكن لأفتح هذا الموضوع إلا لِمَا وجدته من سفسطة الجابرى، ولولا ذلك لضربت صفحا عن الأمر. ثم لم يا ترى لم يجد المنصور إلا تلك القرية اليهودية ينفى ابن رشد إليها ؟ ولماذا لم ينسبه أحد إلى العرب؟ هذان سؤالان جد مهمين يحتاجان إلى جواب. لقد رأينا كيف ذكر كل من كتبوا عن المتنبى مثلا نسبه وقبيلته وصنعة أبيه. . . إلخ، فجاء طه حسين فأهمل هذا كله إهمالا وقال بأن شاعرنا العبقرى ابنُ حرام حملت به أمه سفاحا من أحد جنود القرامطة حين هجموا على الكوفة مسقط رأس المتنبى. ولست أجد لطه حسين أى مستند فى هذا التساخف، اللهم إلا إذا كان هو الذى دبر اللقاء الحرام بين الجندى القرمطى وأم المتنبى وأشرف عليه، ومن ثم كان له أن يؤكد أن الشاعر الكبير ابن سفاح. إن الجابرى هنا يريد أن يلغى منطق العقل ويقفز إلى نتيجة لا تؤدى إليها مقدماته بأى حال من الأحوال.

وبالمثل لم يجد العقاد شيئا يمكن الاستناد إليه فى القول بعروبته رغم أنه استبعد أن يكون إسرائيلى الأصل، اللهم إلا أن ابن جبير قد شهد لجده بالتقوى والصلاح وصحة الدين. قال العقاد

فى كتّيبه عنه إن "الخليفة لم يلبث أن نكبه وأقصاه، وأمره بملازمة "أليشانة"، وهى قرية كانت قبل ذلك مأوى لليهود. قيل إنه نُفِىَ إليها لأنه كان مجهول النسب بأرض الأندلس، وكان المظنون به أنه من سلالة بنى إسرائيل. وهو ظن لا سند له من الواقع على الإطلاق. وقد شهد ابن جبير لجده بالتقوى والصلاح وصحة الدين حين هجاه فى نكبته بقوله:

لم تلــزم الرشــد يــا ابــن رشــدٍ   لَــمَّا عــلا فــى الزمــان جَــدُّكْ

وكنــتَ فــى الــدين ذا ريــاءٍ   مــا هكــذا كــان فيــه جَــدُّكْ"

ولكن من اليسير الرد على ذلك بأننا، ما دمنا نأخذ بشهادة ابن جبير فى ابن رشد الجد على أنها شهادة صادقة موثوقة، لا بد أن نقول معه أيضا إن دين ابن رشد الحفيد لا تقوى فيه ولا صحة ولا صلاح. وفى هذا السياق يدلى المستشرق دومينيك أورفوا بدلوه قائلا إن أسرة ابن رشد لم تحاول قط الانتساب إلى إحدى قبائل العرب التى فتحت الأندلس، فلما وقعت به الضيقة استند أعداؤه إلى غموض نسبه للإيحاء بأنه ذو أصل يهودى، وهو أمر من السهولة بمكان حتى ليمكن، من خلال التطورات الصوتية، المقارنة بين اسم "ابن رشد" وكلمة "بيناروش" (bennarosh: ابن الفلاح) الشائعة بين يهود المغرب[١].

ويقول الجابرى فى ذات الكتاب عن حفظ ابن رشد للقرآن المجيد: "وإذن فمما لا شك فيه أن فيلسوفنا قد بدأ دراسته فى صباه المبكر بحفظ القرآن الكريم حفظا متقنا، فقد بقى عالقا بذاكرته إلى أن أسلم الروح. وهذا ما يظهر واضحا من استحضاره السريع والتلقائى للعديد من الآيات فى مؤلفاته ذات الصلة، مثل "بداية المجتهد" و"فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت"، وأيضا فى كتبه الأخرى: الفلسفية والعلمية. أما فى الفقه والحديث فتذكر المصادر أنه حفظ "المدوَّنة" وقرأ "الموطَّأ" على أبيه حفظا، كما تلقى الحديث عن آخرين من كبار المحدّثين فى زمانه، وكان يستشهد به فى كتبه بسهولة وعن حفظ كلما استدعى السياق ذلك. هذا من جهة، ومن جهة أخرى اشتهر عنه أنه كان له "الحظ الوافر من العربية"، وأنه ألف كتابا بعنوان "الضرورى فى النحو"، وأنه كان يحفظ الكثير من شعر المتنبى وأبى تمام وأنه كان يتمثل بشعرهما إضافة إلى شعراء آخرين بما فيهم شعراء الجاهلية. كما تدل كتاباته على أنه كان على معرفة دقيقة وواسعة بـ"علم الكلام" خاصة منه علم الكلام الأشعرى" .

---

[١] انظر دومينيك أورفوا/ ابن رشد– طموحات مثقف مسلم/ ترجمة محمد البحرى/ المنظمة العربية للترجمة/ بيروت/ ٢٠١١م/ ٢٣.

وتعليقنا على هذا هو أن الجابرى لا يعتمد على نص يذكر أن ابن رشد قد حفظ القرآن فعلا أو يعيّن العلوم التى تعلمها فى صغره، بل اعتمد على نص لابن العربى يتحدث فيه عن المنهج المتبع فى تعليم الأطفال فى الأندلس بوجه عام. صحيح أننى أرجح بقوة أنه قد حفظ كتاب الله جريا على ما كان يفعله كثير من أطفال المسلمين فى تلك العصور، لكننى لا أستطيع مع ذلك أن أستخدم كلمة "مما لا شك فيه" التى استخدمها الجابرى، فضلا عن أن أجزم بأنه ظل إلى آخر حياته يحفظه تمام الحفظ لا يَخْرِم منه حرفا لا لشىء سوى أنه يستشهد فى كتاباته بالآيات القرآنية. ذلك أن استشهاد أى كاتب بالقرآن لا يعنى أن المستشهِد قد متح من ذاكرته، إذ من الممكن أن يكون قد فتح المصحف ونقل منه كما يفعل معظمنا هذه الأيام. ولقد كنت من الذين حفظوا القرآن فى طفولتهم، بل لقد حفظته قبل إتمام الثامنة فيما أذكر، ودائما ما أستشهد به فى كتبى ودراساتى ومقالاتى، ولكنى لا أعتمد على الذاكرة إلا فى النادر، وحتى فى هذا النادر عادة ما أتثبت من المصحف فيما سقته من آيات وعبارات قرآنية. ثم ما قول الجابرى فى غير المسلمين ممن يستشهدون بالقرآن الكريم فيما يكتبون؟ وما رأيه فى المستشرقين الذين ينقلون فى كتاباتهم نصوصا قرآنية كثيرة باللغات الأجنبية التى يكتبون بها؟ هل نقول، بناء على منهج الجابرى فى البرهنة والاستدلال، إنهم يحفظون القرآن باللغات الأجنبية لا يخرمون منه حرفا؟ فإذا أضفنا إلى كل هذا أن ابن رشد لم يكن ممن يكثرون الاستشهاد بالقرآن، وبخاصة أن كتبه المؤلفة التى تحتاج من صاحبها الرجوع إلى كتاب الله قليلة، كان من الواضح أن الجابرى لا يحسن استخلاص النتائج من مقدماتها، ثم يظن أنه من الذين يحسنون صنعا. أما القول بأن الفيلسوف القرطبى كان ذا حظ وافر من العربية فإن أسلوبه فى كتبه التى بين أيدينا لا يقول ذلك. إنما هو أسلوب عادى لا يلفت النظر فى "مناهج الأدلة" وفى "فصل المقال"، أو أسلوب جاف معسلط يعانى من الركاكة فى كتابه الفقهى وفى شروحه لكتب أرسطو التى نظرت فيها. ويبقى كتابه فى النحو، ولم يقع فى يدى حتى الآن كى أستطيع أن أصدر عليه حكما.

ومن مغالاة الجابرى أيضا فى ابن رشد أنه يأتى إلى النص التالى لابن باجة فيقيم الدنيا ويقعدها زاعما أن هذا النص يسجل، فى تاريخ الثقافة العربية، بداية التفكير العلمى القائم على البرهان الذى بلغ نضجه عند ابن رشد. وهذا هو النص المشار إليه: "كان الأقدمون ممن تفلسف

فى الطبيعة (قبل أرسطو) قد اختلفت بهم مسالكهم حتى قالوا بآراء مخالفة لما يشاهَد، وذلك لقلة خُبْرهم (معرفتهم) بالطرق المنطقية، فجاءت أقاويلهم أقاويلَ مُشْكِلَةً: بعضها سوفسطائية. . . وبعضها جدلية وإقناعية. . . ولذلك اضطره الأمر (يعنى أرسطو) إلى نقض كل قول وحده. ولما كانت تلك الآراء قد سقطت فى زماننا حتى لا تُذْكَر إلا من جهة أنها فى كتب أرسطو، وكان ما يوجد منها اليوم آراء المتكلمين من أهل هذا الزمان، فليس يُعْتَدّ بها لأن هؤلاء القوم لم يقصدوا النظر فى الطباع (الطبائع، الأسباب) حتى إن منهم من يبطل وجودها، بل إنما عرض لهم فى مناقضة خصومهم أنْ تكلموا فى شىء يسير منها كقول من يقول بالجزء الذى لا يتجزأ، غير أن نظرهم فى ذلك لا لأجل أن يعطوا أسباب هذه الأمور الطبيعية بل من أجل ما عثروا عليه فى مناقضة بعضهم بعضا، رأينا أن نطرح هذا الجزء من النظر ونقصد قصد البرهان" . وفات الجابرى أن ابن رشد قد أكثر الكلام عما وراء الطبيعة مما لا مدخل فيه للعلم التجريبى، كما أنه قال بأشياء لا علاقة لها بالعلم ولا بالعقل كالعقول والأفلاك مثلا. ولا ينبغى لعاقل أن ينسى لحظة أن الإنجازات العلمية للمسلمين فى ميدان الطب والفلك والطبيعة قد سبقت ابن رشد بزمن طويل، وأن تبلور المنهج التجريبى لم ينتظر ابن رشد، وأن ابن رشد لم يكن له مشاركة فى هذا المجال فلم يهتد إلى شىء جديد فى أى ميدان من ميادين العلوم التجريبية ولا حتى فى الطب، الذى كان يمارسه. ومن هنا لا نجد اسمه بين العلماء العرب والمسلمين الذين تذكرهم صحائف التاريخ فى ساحة الاكتشافات العلمية، إذ لم يحدث مثلا أن اقترح اختراع آلة من آلات العلاج الطبية ولا أدخل أى تعديل على ما كان موجودا منها من قبل ولا اكتشف مرضا غامضا ولا توصل إلى علاج لمرض موئس ولا أتى بنظرية علمية جديدة. . .

وإلى القارئ نبذ سريعة عن بعض العلماء التجريبيين الذين اهتموا بالعلم والمنهج العلمى قبل ابن رشد، ولم يضيعوا أعمارهم فى الكلام عما وراء الطبيعة مما لا يؤدى إلى علم يقينى أو فى الكلام عن العقول والأفلاك التى تتحكم فى حياتنا حسبما كان يزعم ابن رشد . وهذه النبذ مأخوذة من تراجم أولئك العلماء فى "الموسوعة العربية العالمية" ممن سبقوا ابن رشد:

"جابر بن حيان (١٠٣؟-٢٠٠هـ / ٧٢١؟- ٨١٥م): أبو موسى جابر بن حيان الأزدي. كيميائي عربي ولد بطوس في خراسان. تُعَدّ كتبه ذات تأثير كبير حيث اعتبرت أولى المؤلفات في

المعارف التي نقلت إلى أوروبا، مثل نظرية تحضير المعادن من عنصري الزئبق والكبريت، ووَصْفه لتحضير الحوامض المعدنية. وظلت هذه الكتب نصوصًا كيميائيةً لأجيال عديدة. كما أن تأثير جابر بن حيان ظهر واضحًا على أوروبا في القرون الوسطى حتى القرن الثامن عشر الميلادي عندما ظهر لافوازيه وغيره من علماء الكيمياء في الغرب. ولم يقف جابر عند الآراء النظرية فقط كما فعلت الأمم القديمة، وإنما دخل المختبر وأجرى التجارب وربط الملاحظات على أسس علمية، وهي الأسس التي بنى عليها العلم الحديث منجزاته في هذا الميدان وفي غيره من الميادين العلمية الأخرى. درس جابر بن حيان ما خلّفه الأقدمون، غير أنه خالف النظريات القديمة بمنهجه العلمي الجديد. بَشَّر جابر بن حيان بالمنهج التجريبي حيث تصدرت التجربة منهجه العلمي، وجعل التجارب العلمية شرطًا أساسيًّا للعالِم الحق. ومن مؤلفاته التي أقرّها أكثر الكتاب من العرب والمستشرقين كتاب "الخواصّ الكبير"، كتاب "الخواصّ"، كتاب "الرحم"، بالإضافة إلى مائة واثني عشر كتابًا. تُوُفِّيَ ابن حيان في طوس ببلاد فارس".

"الجاحظ (١٥٠- ٢٥٥هـ/ ٧٦٧- ٨٦٨م): جمع الجاحظ بين العلم والأدب، فكان ملما بجميع معارف عصره من لغة وشعر وأخبار وعلم كلام وتفسير وطبيعة. وقد كان كاتبًا متكلمًا معتزليًّا، بل كان رأس طائفة من المعتزلة عرفت بـ"الجاحظية" نسبة إليه. وكان ناقدًا اجتماعيًّا عارفًا بخفايا مجتمعه وطبقاته وفئاته. وتعد كتبه ورسائله وثائق يمكن الاعتماد عليها في معرفة جوانب المجتمع في عصره. وكان زاده في كل هذا معرفته الواسعة وملاحظته الفاحصة والتجربة أحيانًا، مما يقربه من المنهجية العلمية، فقد اشتهر بالشك بوصفه الطريق إلى اليقين، وبفضوله المعرفي، وبتجربته لفروضه".

"الرازي (٢٥٠-٣٢٠هـ/ ٨٦٤- ٩٢٤م): محمد بن زكريا أبو بكر الرازي، ولد في مدينة الري جنوب طهران. درس الطب في حوالي الثلاثين من عمره بعد أن قرأ الحكمة على يد البلخي، ثم تولى رئاسة بيمارستان الري (مستشفاها العام)، ثم انتقل إلى بغداد. برع الرازي في الطب وألف العديد من الكتب والرسائل فيه، إلا أنه كتب كذلك في الفلك والحكمة والسياسة. ولعل من أبرز مصنفاته في صناعة الطب "الحاوي"، وهو أجلّ كتبه. وله العديد من المؤلفات التي بيّن فيها أن الأرض كروية وأنها في كبد الكون، وأن الأرض أصغر من الشمس. يعد الرازي طبيبًا من الدرجة الأولى، فهو

طبيب الإسلام بل أعظم الأطباء في الدولة الإسلامية وفي الشرق والغرب في العصور الوسطى. والرازي عالم نفساني وعالم كيميائي. وقد أصيبت عينا الرازي في آخر عمره بمياه زرقاء، ثم توفي في بغداد".

"ابن الهيثم (٣٥٤- ٤٣٠هـ/ ٩٦٥- ١٠٣٨م): محمد بن الحسن بن الهيثم أبو علي. العالِم العربي الذي مهد لنظرية نيوتن في الضوء، وفسّر ظاهرة قوس قزح والخسوف والكسوف، وفكّر في تحقيق السد العالي بمصر قبل ألف عام. ولد بالبصرة. سافر إلى مصر في عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي، وعاش بها. قام، ومعه جماعة من المهندسين، بتتبع مجرى النيل إلى جنوب أسوان في محاولة لتحقيق فكرة السد العالي. برع ابن الهيثم في تحليل الضوء إلى أجزائه الصغيرة، وهو الذي مهّد للعالم نيوتن وضع نظريته في الألوان، وبين أن للضوء سرعة يقطعها في زمان محدود ومحسوس. وقد ذاعت مؤلفات ابن الهيثم في الغرب أكثر منها في الشرق في حياته، وابتدع المنهج العلمي والطرق الاستقرائية في البصريات، كما نزع إلى تطبيق الهندسة والجبر على البصريات. يعتبر ابن الهيثم أول من فسّر ظاهرة قوس قزح، وظاهرتي الخسوف والكسوف، ووضع نظرية الحركة الأرسطية وتجسيم الكواكب والأفلاك. كما وضع صورة تحليلية للكون. وهناك العديد من النظريات لابن الهيثم منها: الإدراك والإبصار، نظريات انعكاس الضوء، الأضواء الذاتية الصرفية، الألوان والأجسام الكثيفة، نظريات في ارتفاع الكواكب، مساحة الجسم المتكافئ. لابن الهيثم أكثر من سبعين مؤلفاً منها كتابه المشهور: "المناظر". ويعتبر عالِمًا بارعًا من علماء زمانه، وكان يلقب بـ"بطليموس الثاني". وهو أحد ثلاثة يزدهي بهم تاريخ العلم في عصر بلغت به الحضارة الإسلامية الذروة، وهم ابن الهيثم وابن سينا والبيروني. توفي ابن الهيثم بالقاهرة".

"البيرونى (٣٦٢- ٤٤٠هـ، ٩٧٣- ١٠٤٨م): محمد بن أحمد أبو الريحان البيروني الخوارزمي. فيلسوف رياضي فلكي جغرافي مؤرخ. وُلد في بيرون إحدى ضواحي خوارزم، وتُوُفِّيَ بغزْنة. كتب في كل ما كان معروفاً من علوم عصره، وهو بذلك يُعَدّ أحد الموسوعيين. اطلع ياقوت الحموي على فهرس كتبه في مرو حيث كان في ٦٠ ورقة. وعلى الرغم من أن البيروني لم يكن عربيًّا إلا أنه كان مقتنعًا بأن اللغة العربية هي اللغة الوحيدة الجديرة بأن تكون لغة العلم. وقد نُسِب إليه أنه قال: الهَجْو بالعربية أَحَبُّ إليَّ من المدح بالفارسية. ومن أشهر كتب البيروني "الآثار الباقيةَ عن

القرون الخالية"، وهو من أبرز كتب التقاويم، "القانون المسعودي"، "الاستيعاب في صنعة الأسطُرلاب"، "تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن"، "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، "التفهيم لصناعة التنجيم". وللبَيْرُوني لَمَحاتٌ علميّة سبق بها عصره منها قوله بأن وادي السند كان يومًا قاع بحر ثم غطّته الرواسب الفَيْضيّة بالتدريج، والقول بدوران الأرض حول مِحْورها. ولا غرابة فيما ذهب إليه سارتون من تسمية منتصف القرن الحادي عشر الميلادي/ الخامس الهجري، وذلك فيما يتعلق بتاريخ العلم العالميّ، بـ"عصر البَيْرُوني"، فهو أكبر شخصية علمية عاشت في ذلك الوقت".

ولأن الكلام فى هذا الموضوع يطول طولا شديدا مرهقا فإنى أحيل القارئ إلى مادة "العلوم عند العرب والمسلمين" فى الموسوعة المذكورة حيث يرى عشرات العلماء التجريبيين والأطباء (وهم مجرد أمثلة سريعة) قد سبقوا ابن رشد وابن باجة وتوصلوا إلى كثير من الاكتشافات والقوانين العلمية، واخترعوا كثيرا من آلات المعامل والتطبيب، وشَفَوْا كثيرا من الأمراض، وحلوا كثيرا من المشاكل، وهدموا كثيرا من الفروض والنظريات، ثم يأتى د. الجابرى فيلغى بجرة قلم كل تلك الجهود النبيلة الجبارة ليعطى قصب السبق لابن رشد بالباطل والتزييف. وليست هذه سبيل العلم والعلماء. وقد لاحظت أن الجابرى كثير التغشمر، يظن أن العلم يمكن أن يؤخذ بالنبابيت، وهيهات! وكل هذا ظنا منه أن ابن رشد يدعو إلى فصل الدين عن الدولة وأنه رجل علمانى وأن من الممكن الاستعانة به فى محاربة الإرهاب الإسلامى.

وهاتان عيّنتان اثنتان فقط مما تضمه المادة المذكورة، والعلماء المذكورون فيهما هم جميعا ممن سبقوا ابن رشد. وهذه أولى العينتين، وهى عن الجيولوجيا وروادها من المسلمين: "لم يكن لعلم الجيولوجيا متخصصون قصروا أبحاثهم عليه كما كان عليه الحال في العلوم الطبيعية الأخرى، لكن جاءت هذه الأبحاث في ثنايا مصنفات جغرافية وفلكية وعمرانية وغيرها.

إسهام الكندي: كان فيلسوف العرب الكندي أول من بحث في موضوعات متفرقة من علم الجيولوجيا، فله رسائل في علة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر، ورسالة في سبب وجود اللون اللازوردي في الجو، وله إسهامات في علم المتيورولوجيا لا يختلف كثيرٌ منها عما توصل إليه المُحْدَثون. ومن رسائله ذات الصلة بهذا العلم رسالة في البحار والمد والجزر، وعلى الرغم من

ورود بعض الأخطاء فيها فإنها كانت أولى المحاولات للاعتماد على الملاحظة الشخصية والتجربة العلمية المنظمة. وللكندي رسالة حول كُرِّيَة سطح الماء، فسطح البحر عنده محدَّب كسطح الأرض اليابسة. وهذا قول يتفق وحقائق العلم الحديث. كما أن للكندي آراء ثاقبة في علم المعادن قال عنها البيروني: "ولم يقع لي في فن المستعدنات غير كتاب أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في الجواهر والأشباه". استفاد من أعمال الكندي في حقل الجيولوجيا، إلى جانب البيروني، علماء آخرون منهم ابن الأكفاني والتيفاشي وابن سينا والقزويني وغيرهم.

إسهام المسعودي: كان أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت٣٤٦هـ/ ٩٥٧م)، وينسب إلى عبدالله بن مسعود الصحابي، ملما بكثير من العلوم والثقافات، لكنه عُرِف جغرافيًّا أكثر ما عُرِف. أطلق عليه علماء العرب اسم "بلينوس الشرق". يعد كتابه: "مروج الذهب ومعادن الجوهر" من أفضل المصنفات العربية الجغرافية التي تناول فيها الكثير من فروع علم الجيولوجيا في ثنايا المعلومات الجغرافية. فقد تناول فيه استدارة الأرض وإحاطتها بغلاف جوي، وطبيعة العواصف التي تهب على الخليج العربي والمناطق المحيطة به. ووصف الأرض والبحار ومبادئ الأنهار والجبال ومساحة الأرض، ووصف الزلازل التي حدثت سنة ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م. وتحدث عن كروية البحار، وأورد الشواهد على ذلك. ودرس ظاهرة المد والجزر وعلاقة القمر بذلك. وتحدث عن دورة الماء في الطبيعة وتراكم الأملاح في البحر، ووصف البراكين الكبريتية في قمم بعض الجبال. كما أورد العلامات التي يُستَدَلّ بها على وجود الماء في باطن الأرض.

إسهام البيروني: تناول البيروني في علم الجيولوجيا علم المساحة والتضاريس، وطبقات الأرض، والمعادن، والجيولوجيا التاريخية وغيرها. كما قام بقياس محيط الأرض، وكتب عن مساحة الأرض ونسبتها للقمر. وهو أول من قال بأن الشمس مركز الكون الأرضي فخالف بذلك كل الآراء التي كانت سائدة آنذاك والتي اتفقت على أن الأرض هي مركز الكون. وقد أجرى تجربته التي حسب منها محيط الأرض من قمة جبلٍ مشرفٍ على صحراء مستوية، إذ قاس زاوية انخفاض ملتقى السماء والأرض عن مستوى الأفق المارّ بقمة الجبل، ثم قاس ارتفاع الجبل وتحصَّل على حساب نصف قطر الأرض باستخدام المعادلة المعروفة باسمه اليوم وهي: س = (ف جتا ن)/ (١- جتا ن).

وشرح البيروني كيفية عمل عيون الماء في الطبيعة، وكذلك الآبار الإرتوازية في ضوء قاعدة الأواني المستطرقة. وبيّن أن تجمع مياه الآبار يكون بوساطة الرشح من الجوانب حيث يكون مصدرها من المياه القريبة منها . وللبيروني آراء حول تكوين القشرة الأرضية وما طرأ على اليابسة والماء من دورات تبادلية خلال عصور جيولوجية استغرقت دهورًا . ويدلل على ذلك بقوله في كتابه: "تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن": "ينتقل البر إلى البحر، والبحر إلى البر في أزمنة، إن كانت قبل كون الناس في العالم فغير معلومة، وإن كانت بعده فغير محفوظة لأن الأخبار تنقطع إذا طال عليها الأمد، وخاصة الأشياء الكائنة جزءًا بعد جزء بحيث لا تفطن لها إلا الخواصّ. وتناول في كتابه: "الجماهر في معرفة الجواهر" وصف الجواهر والبِلَّوْرات والأحجار والمعادن، وتحدث عن كيفية استخراج وتعدين بعض هذه الفِلِزَّات وغيرها كالذهب والفضة والنحاس" .

أما العينة الثانية فعن رواد علم الفلك، وهى منقولة أيضا عن نفس الموسوعة: "اشتهر من الفلكيين المسلمين والعرب عدد من العلماء نبغوا في هذا العلم، وكانوا فيه مبتكرين. ولعل هذا العلم كان من أكثرالعلوم التي أثر فيها المسلمون على نطاق العالم. ففيه نرى بصمات عربية واضحة تتمثل في أن أكثر المصطلحات والنجوم التي عُرِفَتْ في القرون الوسطى، اللاتينية وغيرها، ما زالت تحمل حتى اليوم أسماء عربية. عكف العلماء بعد عصر المنصور على التصنيف واختراع الآلات وبناء المراصد . وكان من هؤلاء الخوارزمي، الذي صنّف كتابًا في الأسطرلاب ودوائره النحاسية، ويحيى بن أبي منصور، الذي ألّف زيجًا مع سند بن علي، وموسى بن شاكر وبنيه، والبتاني والصوفي وإخوان الصفا .

من القرن الثالث إلى الخامس الهجري: تغطي هذه الحقبة إنجازات بعض العلماء الذين أسهموا في تطور علم الفلك بدءًا من الخوارزمي إلى الزرقالي، وهي حقبة نبغ فيها علماءُ أسهموا بقسط كبير في تطور هذا العلم منهم المجريطي والصوفي والبوزجاني وابن يونس المصري وغيرهم. ظهر الخوارزمي (ت٢٣٢هـ/ ٨٤٦م) في عهد المأمون، وهو أول من ألّف في الفلك والحساب والجبر. وقد وضع الزِّيج المعروف باسم "السندهند الصغير"، وجمع فيه بين مذاهب الهند والفرس واليونان. وقد خالف بمؤلفه هذا كتاب "السندهند الأصلي" (سدهانتا) المنقول عن الهندية في التعاديل والميل، فجعل

تعاديله على مذهب الفرس، وجعل ميل الشمس على مذهب بطليموس اليوناني، وذاعت شهرته بهذا الكتاب. وللخوارزمي في علم الفلك مؤلفات أخرى منها كتاب "زيج الخوارزمي" و"تقويم البلدان"، الذي شرح فيه آراء بطليموس.

اختصر ثابت بن قُرّة (ت٢٨٨هـ/ ٩٠١م "المجسطي" لبطليموس، وقام بعمل أرصاد دقيقة في بغداد جمعها في بعض مؤلفاته، واستخرج فيها حركة الشمس وطول السنة النجمية، وحسب ميل دائرة البروج. ومن مؤلفاته في الفلك "مختصر في علم الهيئة"، "مختصر في علم النجوم"، "إبطاء الحركة في فلك البروج"، "علة الكسوف"، "حساب كسوف الشمس والقمر" وغيرها .

والبتاني صاحب "الزيج الصابي" المشهور (ت٣١٧هـ/ ٩٢٩م)، وكان من الذين حققوا مواقع كثيرة من النجوم، وصحح بعض حركات القمر والكواكب السيارة، وخالف بطليموس في ثبات الأوج الشمسي. وقد أقام الدليل على تبعيته لحركة المبادرة الاعتدالية، واستنتج من ذلك أن معادلة الزمن تتغير تغيرًا بطيئًا على مر الأجيال. ومن مصنفاته كتاب "معرفة مطالع النجوم"، "تعديل الكواكب" .

اكتشف أبو الوفاء البوزجاني (ت٣٨٨هـ/ ٩٩٨م) إحدى المعادلات لتقويم مواقع القمر سُمّيَتْ: "معادلة السرعة" . ومن أهم إسهاماته في علم الفلك اكتشافه للخلل في حركة القمر، وهو الاكتشاف الذي أدى فيما بعد إلى اتساع نطاق علمي الفلك والميكانيكا . وقد ظل المؤرخون مختلفين فيما إذا كان تيخو براهي (ت١٠١٠هـ/ ١٦٠١م) الفلكي الدنماركي هو صاحب هذا الاكتشاف أم البوزجاني، إلى أن ثبت حديثًا بعد التحريات الدقيقة أن الخلل الثالث هو من اكتشاف البوزجاني. ومن أشهر مؤلفاته في الفلك كتاب "معرفة الدائرة من الفلك"، "الكامل"، "الزيج الشامل"، كتاب "المجسطي" .

ومسلمة بن أحمد المجريطي (ت٣٩٨هـ/ ١٠٠٧م)، من علماء الأندلس، يُنْسَب إليه إدخال علوم التعاليم والفلك والكيمياء والسحر إلى الأندلس. وقد عُنِيَ بزيج الخوارزمي وحوّله من السنين الفارسية إلى العربية ثم اختصره وأصلحه، وله من المؤلفات في الفلك "رسالة في الأسطرلاب"، "اختصار تعديل الكواكب من زيج البتاني" .

اقتفى ابن يونس الصّفدي المصري (ت٣٩٧هـ/ ١٠٠٧م) أثر البوزجاني. وهو مخترِعُ رقّاصِ الساعة الدقاقة (البندول) والربع ذي الثقب. بنى الفاطميون له مرصدًا شرقي القاهرة أجرى فيه

أرصاده من سنة ٣٨٠هـ إلى ٣٩٧هـ. ووضع في هذا المرصد زيجًا سماه: "الزيج الحاكمي الكبير" نسبة إلى الحاكم بأمر الله (ت٤١١هـ/ ١٠٢٠م) وضم فيه جميع الخسوفات والكسوفات، وأثبت من ذلك تزايد حركة القمر، وحسب ميل دائرة البروج. وقام كوسان بترجمة الزيج الحاكمي إلى الفرنسية (١٨٠٤م). وابن يونس هو الذي أصلح زيج يحيى بن منصور، وهو الزيج الذي عُمِل به في مصر زمنًا طويلاً قبل ظهور "الزيج الحاكمي".

كان أبو اسحاق النقاش الزرقالي (٤٩٣هـ/ ١٠٩٩م) من أشهر الفلكيين والرياضيين في نهاية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. وهو واضع ما سمي في الفلك بـ"اللوائح الطليطلية" نسبة إلى مدينة طليطلة في الأندلس. وبنى هذه اللوائح على المعارف التي استقاها ممن سبقه من العلماء كبطليموس والخوارزمي وغيرهما. وقد سجل في هذه اللوائح نتائج أرصاداته الفلكية. وله كتاب "الصحيفة الزيجية"، بين فيه استعمال الأسطرلاب على نحو جديد، واخترع على منوال الأسطرلاب آلة سميت بـ"الصفيحة أو الزرقالة". وهو أول من جاء بدليل على أن حركة ميل أوج الشمس بالنسبة للنجوم الثوابت تبلغ ١٢,٠٤ دقيقة بيد أن الرقم الحقيقي هو ١٢,٨ دقيقة".

إن هؤلاء العلماء العباقرة لم ينتظروا حتى يهل ابن رشد عليهم فيوحى لهم من علمه اللدنى ما يوحى، بل سبقوه بقرون. بل إن ابن رشد لم ينجز عشر معشار ما أنجزه أى واحد من هؤلاء العماليق فى ميدان العلم، فقد كان الرجل منصرفا إلى ما وراء الطبيعة، وهو الميدان الذى لا يستطيع العلم التجريبى أن يصل إليه أو يصنع فيه شيئًا، ومن ثم كان ما يقوله أى فيلسوف فى ذلك الميدان هو مجرد كلام نظرى لا يمكن إثباته علميا. كذلك فإن وقوف الجابرى عند زعم ابن باجة بأن من المتكلمين من ينكرون الأسباب الطبيعية هو فى الواقع أمر لا معنى له، إذ لا أحد ينكر تلك الأسباب كما بينا فى موضع آخر من هذا الكتاب، بل الحقيقة أن بعض العلماء يقولون بأن الأسباب ليست فى طبيعة الأشياء لأن الأشياء لا تعقل ولا تريد ولا تفهم، وإنما الله هو الذى شاء أن يترتب على وقوع "أ" وقوع "ب"، ولو شاء غير ذلك لكان ما شاء، بمعنى أنه لو شاء ألا يقع من النار إحراقٌ بل بَرْدٌ لكانت النار تبرّد ولا تحرق، ولو شاء أن تصعد الأشياء الملقاة إلى فوق لصعد كل شىء نرميه إلى الأعلى ولم يهبط إلى الأسفل، ولو شاء الله ألا يختنق الإنسان تحت الماء لما اختنق، ولو شاء أن تنتعش صحته وتطول حياته بتناول السم لكان ذلك. فأى علماء إذن ينادون بإلغاء

الأسباب؟ وقد أنكر ابن رشد على هؤلاء المتكلمين ما أنكره عليهم ابن باجة رغم وضوح مقصدهم من الكلام فى هذا الأمر. ونال الغزالىَّ من قلم ابن رشد رشاش كثير جراء هذا الموضوع. وقد توقفت أمام هذه المسألة بشىء من التفصيل فى فصل آخر من فصول هذا الكتاب.

وبمثل المغالاة الممجوجة يتحدث د. عبد الرزاق قسوم، فى بحث له بعنوان "المنهج العقلى عند ابن رشد– حلقة وصل فى حوار الحضارات" (منشور بالمجلد الثانى من "ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته")، عن "اضطلاع ابن رشد بالدور الريادى فى الفكر الإسلامى من حيث التبشير بالمنهج الاستدلالى البرهانى حتى ليمكن وصفه بديكارت المسلمين قبل ديكارت عصر النهضة فى محاولة تأسيس المعرفة عن طريق النظر الفلسفى كمرحلة تمهيدية لبناء صرح العلوم مما يتيح اعتبار المنهج الرشدى العقلى محطة من محطات المنهج الديكارتى العقلانى" .

وهو كلام يثير التعجب والدهشة، إذ معنى ذلك أن المسلمين قبل فيلسوف قرطبة لم يكونوا يعرفون كيف يستخدمون الاستدلال البرهانى، ومن ثم لم يصلوا فى العلم والفكر إلى شىء. وهو ما فندناه بل نسفناه قبل قليل. كذلك يلفت النظر أن الكاتب يشبّه ابن رشد بديكارت. وديكارت، كما نعلم، قد استمد أساس منهجه وكثيرا من عناصره من الإمام الغزالى ، الذى سبق ابن رشد وهاجمه ابن رشد . فأية مفارقة هذه؟ لقد جاء ديكارت فى أوائل اليقظة الفكرية الأوربية، أما ابن رشد فقد سبقته يقظة العقل العربى المسلم بعدة قرون، وكانت قد ازدهرت ازدهارا عظيما وأثمرت ثمراتها المباركة فى كل الميادين حسبما رأينا . فلماذا خَلْط الأوراق على هذا النحو البائس؟ أوكل هذا من أجل التعلق بأذيال ديكارت لأنه أوربى فيحصل لنا ولابن رشد الشرف بتشبيهه به؟

ويغلو أيضا د. عثمان بن فضل غلوا شديدا فى تحديد مكانة ابن رشد الفكرية فيقول فى بحث له منشور بنفس الكتاب عنوانه: "مساهمة ابن رشد فى تطوير منطق القانون ومادة الفقه المقارن فى القرون الوسطى– قراءة حرة لبداية المجتهد" قائلا: "إن مساهمة ابن رشد فى تطوير القانون ومادة القانون المقارن فى القرون الوسطى كانت مساهمة فعالة، وكانت بداية دخول الإنسان فى عصر الحداثة وخروجه من القرون الوسطى. وقد ذهب فقهاء الغرب إلى القول إن بداية

العصور الحديثة كانت على يد القديس طوماس الأكوينى. والحال أن المنطق الرشدى كان سابقا من حيث الزمن ومن حيث تجذير أصول الحداثة المؤسسة على حرية الرأى والفلسفة" .

ولا يملك الإنسان، حين يرى الباحث قد وصف بحثه بأنه "قراءة حرة"، إلا أن يوافق مائة فى المائة على أنها فعلا قراءة حرة: حرة من العقل ومن الاتزان فى الحكم، وإلا فبالله كيف يكون كتاب "بداية المجتهد" بداية دخول الإنسان (الإنسان بإطلاق: لاحظ) فى عصر الحداثة وخروجه من القرون الوسطى"؟ أىُ قرون التخلف كما لو أن الدنيا كلها بما فيها نحن المسلمين كانت تعيش أوانذاك فى ظل القرون الوسطى بالمعنى الذى عرفته أوربا أيام تخلفها وجهلها وقذارتها وفقرها، وكأننا كنا متخلفين مثلما كانت أوربا متخلفة إلى أن كتب ابن رشد كتابه ذلك، فخرجنا فى التو من تخلفنا وأَفَقْنا فى الحال من غيبوبة القرون الوسطى، التى لم يكن أسلافنا، فى الواقع الحقيقى لا فى واقع المغيبين، يعرفونها بل كانوا يعيشون آنذاك قرون اليقظة والازدهار، ودخلنا فى عصر الحداثة. ما شاء الله على الكتابة العلمية!

طيب، فلنفترض أنه كان بداية دخول المسلمين عصر الحداثة لأنهم قرأوا الكتاب أول ما ظهر وتحدثوا عنه، فكيف كان بداية الحداثة بالنسبة لسائر بلاد العالم، وهم لم يطلعوا على الكتاب ولم يعرفوا عنه شيئا، على الأقل: لأنه لا يخصهم، إذ هو كتاب فى الفقه الإسلامى؟ إن هذا، وايم الله، لأمر عجيب! كما أن الكلام فى الكتاب عن الحيض والنفاس والصلاة والزكاة والزواج والطلاق والبيع والسَّلَم والدين والمواريث وما إلى ذلك، فما دخل ذلك بالحداثة؟ ثم إن جميع هذه الموضوعات قد قتلت كتابة وتأليفا قبل ابن رشد، فما الذى جد حتى يكون هذا الكتاب بالذات هو بداية عصر الحداثة بالنسبة للإنسان، الإنسان فى العالم كله طبعا حسبما يفهم بكل وضوح من كلام الباحث التونسى؟ والغريب أنه، مع كل ما طنطن به ذلك الباحث عن ريادة ابن رشد فى الدعوة إلى الحداثة، يؤكد أن الفيلسوف الأندلسى يرى أنه ليس شرطا أن يكون القاضى عالما، وأن تولى الأمى الجاهل أمر القضاء جائز. فأية حداثة هذه؟

ويقول د. محمود قاسم إن ابن رشد كان "يرى أن التناحر بين المسلمين إنما جاء بسبب سوء الفهم للصلة الوثيقة بين دينهم وبين العقل حتى خيل إلى كثير منهم أن هذا الدين يخشى التفكير والعلم مع أنه بدأً، ولا يفتأ، يحثّ أتباعه على الاستزادة من المعرفة والسعى وراءها فى كل مظانها" .

وهذا كلام كبير، لكنه لا يساوى فى ميزان العلم شيئًا، إذ المسلمون، منذ كان هناك إسلام، يستخدمون عقولهم، وإلا فكيف فتحوا البلاد وساسوا الدول ونظموا الإدارات ووضعوا الخطط الحربية والسياسية وأبدعوا ما أبدعوا من فكر وعلم؟ أوقد فعلوا ذلك بأرجلهم مثلا أو بأنوفهم؟ والله العظيم لقد فعلوه بعقولهم. وابن المقفع والجاحظ والقاضى عبد الجبار وأبو حنيفة والشافعى والطبرى وجابر بن حيان والرازى والمجريطى والخوارزمى والجوزجانى والكندى وابن سينا والفارابى وغيرهم بالآلاف، والله العظيم، كانوا يستعملون عقولهم؟ أرأيت، أيها القارئ الكريم، كيف يغلو الناس فى التعصب لابن رشد رغم أخطائه الشديدة التى سوف نبينها فى وقتها؟ فما بالك لو لم تكن له تلك الأخطاء؟ والله إن هذا لشىء عجاب!

ويزيد الطينَ بِلَّةً ما قاله المستشرق الأمريكى كيرتس من أن ابن رشد لو كان له تأثير فى العالم الإسلامى لكان قد أفضى إلى بزوغ عصر نهضة إسلامية وعصر تنوير، بل لكان قد أفضى إلى انفجار المكتشفات العلمية على غرار ما حدث فى أوربا وأمريكا . . . إلخ . إنه كلام يصلح للتظرف، لكنه ليس من العلم ولا العلم منه فى شىء. ذلك أن النهضة الإسلامية العلمية قد بدأت قبل ابن رشد بقرون واستمرت بعده بقرون فى الوقت الذى كان أوربا معظم ذلك الوقت تعيش فى ظلمات دامسة فوق ظلمات دامسة، أما فى أواخره فكانت قد شرعت تتململ حين أتيح لها أن تلامس الحضارة الإسلامية وتتعلم منها.

ولقد سقنا من قبل بعض الإنجازات العلمية العبقرية التى حققها علماء العرب والإسلام، وأسوق الآن على الطائر بعض الأسماء العلمية التى أتت بعد ابن رشد، وقدمت للعلم وللحضارة وللبشرية أعظم مما قدمه ابن رشد مئات المرات، وقد نقلتها من مقالة "العلوم عند العرب والمسلمين" بـ"الموسوعة العربية العالمية": "من المراجع المهمة المحيطة في أمراض العيون كتاب صلاح الدين بن يوسف الكحّال، واسمه "نور العيون وجامع الفنون". صنفه حوالي سنة ٦٩٧هـ/ ١٢٩٧م. وقد قسمه إلى أبواب في وصف العين والبصر، والأمراض وأسبابها وأعراضها، وحفظ صحة العين، وأمراض الجفون والملتحمة والقرنية والحدقة، وأمراض العين التي لا تقع تحت الحواس، وأدوية العيون. أما أفضل من كتب عن العين من حيث الجانب الفيزيائي فهو الحسن بن الهيثم (ت٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م)، وامتاز وصفه للعين بالدقة. كما بحث في قضايا البصريات وفي طبيعة النظر، وقال: "إن النور يدخل

العين لا يخرج منها، وإن شبكية العين هي مركز المرئيات، وإن هذه المرئيات تنتقل إلى الدماغ بوساطة عصب البصر، وإن وحدة النظر بين الباصرتين عائد إلى تماثل الصور على الشبكيتين. . ." . ومن الكتب التي اشتهرت كتاب ألفه أحد أطباء العيون في مصر، وهو القاضي فتح الدين أبو العباس القيسي (ت٦٥٧هـ/ ١٢٥٨م)، وكان يلقب بـ"رئيس الأطباء المصرية" . ويحتوي كتابه على ١٥ فصلاً في علم الرمد . وكذلك كتاب "الكافي في الكحل" لخليفة بن أبي المحاسن الحلبي، وألفه بين عامي ٦٥٤- ٦٧٤هـ، ١٢٥٦- ١٢٧٥م. . .

ويمكن إيجاز مآثر الأطباء المسلمين، وعلى رأسهم ابن النفيس، في مجال التشريح فيما يلي:

١- اكتشاف الدورة الدموية الصغرى التي تجري في الرئة، ويمر الدم خلالها من الشريان الرئوي إلى القلب. وقد يكون هذا الاكتشاف هو الذي مهد الطريق لوليم هارفي ليكتشف الدورة الدموية الكبرى. ٢- نقل مؤلفات جالينوس وحفاظهم عليها وعدم اتباعهم له في كل ما أتى به، بل درسوه بوعي وأضافوا إليه وخالفوه فيما وجدوا أنه الأصوب. ٣- الوقوف على تركيب الرئة والأوعية الشعرية، ووصف الشريان الإكليلي ووصف الدورة الدموية فيه، وإثبات أن للقلب بطينين فقط. ٤- إثبات عدم وجود أي هواء أو رواسب مع الدم في شرايين الرئتين، مخالفين رأى جالينوس. ٥- انتقدوا وصف جالينوس للهيكل العظمي، فقد بين عبداللطيف البغدادي (ت٦١٩هـ/ ١٢٢٢م) أن الفك الأسفل قطعة واحدة وليس قطعتين بعد أن فحص أكثر من ٢٠٠٠ جمجمة بشرية. ٦- اكتشف ابن القف (ت٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م) عدد الأغشية القلبية ووظيفتها واتجاه فتحاتها لمرور الدم. ٧- معرفتهم أن الدم يجري إلى الرئتين حيث يتجدد ويتشبع بالهواء، وليس لمدّهما بالغذاء. وهذا ما أكده وليم هارفي فيما بعد . ٨- وصف علي بن عباس المجوسيّ الدورة الدموية في الأوعية الشعرية أثناء شرحه لوظيفتي الانقباض والانبساط، وكان وصفه دقيقًا إلى حدّ كبير. ٩- تأكيدهم على وجود اتصال بين الشرايين الموجودة في الرئتين وأوردتهما حتى تتم الدورة الدموية داخل الرئة. ١٠- ملاحظة أن "تشريح العروق الصغار في الجلد يعسر في الأحياء لتألمهم، وفي الموتى الذين ماتوا بسبب أمراض تقلل الدم كالإسهال والنزف، ويسهل فيمن مات بالخنق. . ." . وهذا قريب مما يؤكده علم الأمراض (الباثولوجيا) حاليا . ١١- اكتشاف أن جدران أوردة الرئتين أغلظ كثيرًا من جدران شرايينها، وأنها تتألف من طبقتين. ١٢-البراعة في تشريح العيون وإجراء

العمليات فيها، وبيّن ابن سينا أن العضلات "المحركة للمقل ست: أربع منها في جوانبها الأربعة فوق وأسفل المآقي"، وقال ابن النفيس: "إن العين آلة للبصر وليست باصرة، ومنفعة هذه الآلة تتم بروح مدرك يأتي من المخ. وهذا ما أثبته العلم حاليًا حيث ينقل العصب البصري الصورة إلى الدماغ الذي يقوم بدوره بتفسير المرئيات. ١٣- مخالفتهم رأي جالينوس الذي يقول بوجود فتحة في جدار القلب الفاصل بين البطينين، وتوضيح أن الدم يجري في القلب ويدور فيه دورة كاملة، ويتدفق في أوردة الرئتين لينتشر فيهما ويتحد مع الهواء فيتخلص مما فيه من شوائب، ثم يجري في شريان الرئتين ليصل إلى البطين الأيسر بعد امتزاجه بالهواء...

أما ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ/ ١٢٨٨م) فهو أعظم الأطباء في الحقبة التي تلت عصر ابن سينا. وقام بدراسة آراء جالينوس وابن سينا دراسة واعية، وأظهر آراء مخالفة لآرائهما في كتابه المسمى: "شرح قانون ابن سينا"، فقد انتقد أقوالهما في وصف العروق الموصلة بين الرئة والقلب ووظائفها، ووظائف الرئتين، واعتمد التشريح المقارن أسلوبًا له في هذا العمل البحثي. ولم يتبقَّ من كتب ابن النفيس سوى "الموجز في الطب" وكتاب "شرح قانون ابن سينا". وعند شرحه للقسم المتعلق بالتشريح في كتاب "شرح قانون ابن سينا" أولى عناية كبيرة بتشريح القلب واتصال العروق به وبتشريح الحنجرة، لأنه كان يرى صلة بين التنفس والنبض وانتقال الدم من الرئة إلى القلب والعكس. ويعود له شرف اكتشاف الدورة الدموية الصغرى التي تصف مرور الدم من الشريان الرئوي إلى القلب. كما كان لابن النفيس اهتمام بطب العيون والعلاج بالغذاء والدواء والعلاج بالجراحة...

يُعَدّ أبو محمد عبدالله بن أحمد بن البيطار (ت٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م) أكثر علماء النبات المسلمين إنتاجًا وأدقَّهم في فحص النباتات في مختلف البيئات والبلدان. فقد تجوّل في كثير من أقطار العالم المعروف آنذاك رغبة في جمع الحشائش والنباتات، وعُنِيَ بدراسة كل نبات في زمانه وبيئته. وقد ألّف كتبًا كثيرة أهمها "الجامع لمفردات الأدوية والأغذية"، وكان أوسع وأهم كتاب في الصيدلة وعلم النبات طوال الحقبة الممتدة من ديسقوريدس إلى القرن السادس عشر الميلادي. وقد ذكر في هذا الكتاب نحوًا من ١٥٠٠ صنف من الأدوية الحيوانية والنباتية والمعدنية من بينها ٣٠٠ صنف جديد اكتشفها بنفسه. ولعلّ أهم ما يميز هذا الكتاب منهجه العلمي. وكان يرى أن المتقدمين وقعوا في أخطاء "لاعتماد أكثرهم على الصحف والنقل". أما هو فكما يقول عن نفسه: "واعتمادي على

التجربة والمشاهدة" . عندما وصل إلى مصر عينه صلاح الدين الأيوبي رئيسًا للعشابين (علماء النبات وتحضير الأدوية) . ولما وصل إلى دمشق عينه الملك الكامل بن العادل رئيسًا للعشابين أيضًا . ورتّب ابن البيطار مفردات كتابه ترتيبًا ألفبائيًا وضع لكل مفردة مقابلها باللغات السائدة آنذاك. وتُرْجِم هذا الكتاب إلى اللاتينية والتركية والألمانية والفرنسية .

يقع هذا المؤلّف الموسوعي في أربعة أجزاء يذكر فيها ماهيات الأدوية، وقِوَامها ومنافعها ومضارها، وإصلاح ضررها والمقدار المستعمل منها ومن عصارتها أو طبخها، وبدائلها إذا انعدمت. وذكر أسماء النباتات والحيوانات والمعادن التي يتخذ منها العَقّار، ويصف أجزاءه وصفًا دقيقًا، ومواطن نموه، وطريقة تحضير الدواء منه، ثم طريقة الاستعمال. وعلى الرغم من أنه ضمّن كتابه بعض معتقدات العامة إلا أن مفرداته بصورة عامة يغلب عليها الطابع العلمي من حيث الجمع والترتيب والتبويب وسلامة العرض وأمانة النقل.

إسهام داود العطار: ختم أبو المنى داود المعروف بكوهين العطار (ت نحو ٦٥٨هـ/ ١٢٥٩م) قمة حقبة المجد الصيدلاني في الدولة الإسلامية خلال الفترة التي تبدأ بالقرن الثامن الميلادي، وتنتهي بنهاية القرن الثالث عشر منه، واهتم بدراسة العقاقير فألف كتابه المشهور: "منهاج الدكّان ودستور الأعيان في تركيب الأدوية النافعة للأبدان" . وقد جمع هذا الكتاب كما يقول في مقدمته: "مختارًا من عدة أقرباذينات... كـ"الإرشاد الملكي"، و"المناهج" و"أقرباذين" ابن التلميذ و"الدستور" ....، ومما نقلته عن ثقات العشابين ومما امتحنته وجربته بيدي" .

ذكر داود العطار نحوًا من ٢٤ شكلاً صيدلانيا عرف في عصره، وطرق تحضيرها، بالإضافة إلى دراسة وافية مفصلة لأعمار الأدوية، وتناول الأدوية النباتية المفردة وقوتها، ووصف طرق فحص الأدوية المغشوشة من الأصيلة، وهو ما كان يسمى آنذاك بـ"امتحان الأدوية" . ومن أهم الأدوية التي ورد ذكرها في "دستور الدكان" الأشربة وطبخها، والمربَّيات، والمعاجين والجوارشنات، والسَّفُوفات، والأقراص، واللَّعُوقات، والحبوب، والمراهم، والأدهان، والأدوية المسهلة والقابضة، والأكحال.

تميز داود العطار عن غيره بالنزاهة التي عُرِفَتْ لابن البيطار والرازي وغيرهما من علماء العرب والمسلمين، فقد اعترف أنه جمع معظم مادته من خبرته وتجربته الشخصية، بالإضافة إلى

أخذه من عدة مصادر أخرى كـ"الإرشاد" لابن جميع، و"كامل الصناعة" للمجوسي و"المنهاج" لابن جزلة البغدادي و"أقرباذين" ابن التلميذ و"الدستور البيمارستاني" للشيخ السديد . . .

كان رشيد الدين أبو المنصور بن علي الصوري (ت٦٣٩هـ/ ١٢٤١م) أبرز علماء عصره في معرفة الأدوية المفردة وماهيتها واختلاف أسمائها وتحقيق خواصها وتأثيراتها . وله مصنّفات عديدة منها كتاب "الأدوية المفردة"، كتاب "النبات" . وشرع في إعداد كتاب للنبات مصوّر بالألوان في عهد الملك المعظم عيسى بن أبي بكر (ت٦٢٥هـ/ ١٢٢٨م)، وسمّاه باسمه، واستقصى فيه ذكر الأدوية المفردة، وأدوية أخرى لم يقف عليها المتقدمون. وأكثر ما اشتهر به التدقيق والبحث والمعاينة الميدانية، فقد كان يستصحب مصورًا ومعه الأصباغ والليق على اختلافها وتنوعها، ويتوجه إلى المواضع التي بها النبات، مثل جبل لبنان وغيره، فيشاهد النبات ويحققه ثم يريه للمصور، فيعتبر لونه ومقدار ورقه وأعضائه وأصوله ويقوم المصور برسم ما شاهده مجتهدًا في محاكاتها . بل إنه ذهب شوطًا أبعد من ذلك بأن يطلع المصور على النبات خلال مراحل تطوره: مرة إبان نباته وطراوته فيصوره، ثم وقت كماله وظهور بذوره فيصوره، ثم وقت نضجه ويبسه فيصوره، لكي يتمكن القارئ من تتبع مراحل تطوره بالاستعانة بالصور الملونة. . .

يعزو إخوان الصفا الزلازل إلى الغازات التي تحدث من جراء ارتفاع درجة حرارة باطن الأرض، فتخرج من المنافذ إذا كانت الأرض في تلك البقعة متخلخلة، وإذا انصدعت الأرض تخرج هذه الغازات وينخسف مكانها، ويسمع لها دوي وزلزلة. ومن هذا القبيل يجري رأيهم في أن الكهوف والمغارات والأهوية التي في جوف الأرض والجبال إذا لم يكن لها منافذ تخرج منها المياه بقيت تلك المياه هناك محبوسة زمانًا، وإذا حمي باطن الأرض وجوف تلك الجبال سخنت تلك المياه ولطفت وتحللت وصارت بخارًا، وارتفعت وطلبت مكانًا أوسع. فإذا كانت الأرض كثيرة التخلخل تحللت وخرجت تلك الأبخرة من تلك المنافذ، وإن كان ظاهر الأرض شديد التكاثف حصينًا منعها من الخروج وبقيت محتبسة تتموج في تلك الأهوية لطلب الخروج. وربما انشقت الأرض في موضع منها، وخرجت تلك الرياح مفاجأة، وانخسف مكانها، ويُسْمَع لها دوي وهزة وزلزلة. وإن لم تجد لها مخرجًا بقيت هناك محتبسة، وتدوم تلك الزلزلة إلى أن يبرد جو تلك المغارات والأهوية ويغلظ.

يرى القزويني في كتابه: "عجائب المخلوقات" أن الزلازل تحدث من جراء خروج المواد المنصهرة من جوف الأرض. وهذا نوع من الزلازل يحدث غالبًا قبل الانفجارات البركانية. والقزويني في ذلك متأثر بمن سبقوه كإخوان الصفا . فعنده أن الأدخنة والأبخرة الكثيرة إذا اجتمعت تحت الأرض ولا يقاومها برودة حتى تصير ماء، وتكون مادتها كثيرة لا تقبل التحليل بأدنى حرارة، ويكون وجه الأرض صلبًا، ولا يكون فيها منافذ ومسامّ، فالبخارات إذا قصدت الصعود ولا تجد المسام والمنافذ تهتز منها بقاع الأرض وتضطرب إلى أن تخرج تلك المواد، فإذا أخرجت تسكن. وهذه حركات بقاع الأرض بالزلازل. فربما يشق ظاهر الأرض، وتخرج من الشق تلك المواد المحتبسة دفعة واحدة. بل إن القزويني يعزو ارتفاع بعض الجبال إلى حدوث الزلازل التي تعمل على انخفاض بعض المناطق وارتفاع بعضها، فيقول إن سبب ارتفاع الجبال يمكن أن يكون زلزلة فيها خسف، فينخفض بعض الأرض ويرتفع بعضها، ثم المرتفع يصير حجرًا، وجاز أن يكون بسبب الرياح التي تنقل التراب فتحدث التلال والوهاد . . .

يُعَدّ "معجم البلدان" لياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م) من أفضل النماذج للمعاجم الجغرافية. واعتمد في مصادره على مؤلفات من تقدمه من الجغرافيين واللغويين والفلاسفة والحكماء من المسلمين وغيرهم. ورتب ياقوت مداخل هذا المعجم ترتيبًا ألفبائيًّا مع ضبط الاسم وبيان اشتقاقه، وموقعه وتاريخه، والمسافة بينه وبين أقرب بلد له، وتاريخ فتح المسلمين له، وعادات أهل الموقع وتقاليدهم، وأسماء من له علاقة بالموضع من الصحابة والتابعين. وقسّم المعجم إلى ٢٨ بابًا على عدد حروف العربية، وصدره بمقدمة تمهيدية ذكر فيها صورة الأرض وهيئتها وأقاليمها، وأورد في المقدمة ثبتًا بالمصطلحات التي يتكرر ذكرها في المعجم كـ"الفرسخ والميل والكورة" . . .

أَوْلى الجغرافيون المسلمون عناية كبيرة للجوانب البشرية، فلا نجد فرعًا من فروع الجغرافيا البشرية الحديثة إلا وتطرقوا إليه. على سبيل المثال يتناول المسعودي في "التنبيه والإشراف" كثيرًا من الجوانب في الجغرافيا البشرية، ويذكر أحوال العمران، وهو العلم الذي أسسه ورتب قواعده ابن خلدون (ت٨٠٨هـ-١٤٠٦م) . . . إلخ". هذا ما يقوله التاريخ الصحيح الدقيق عن وضع العلم فى الحضارة الإسلامية قبل ابن رشد وبعده. وليس لابن رشد موضع فى الحركة العلمية التجريبية. إن هو إلا فيلسوف يهتم بالميتافيزيقا مما لا مدخل فيه للتجارب والتدقيقات العلمية.

أما ابن عربى المتصوف المعروف فيقول فى كتابه: "الفتوحات المكية" عن ابن رشد: "ولقد دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليَّ في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والدي إليه في حاجة قصدًا منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طَرَّ شاربي. فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليَّ محبةً وإعظامًا فعانقني وقال لي: نعم. قلت له: نعم. فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: لا. فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهيّ؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين "نعم" و"لا" تطير الأرواح من موادّها، والأعناق من أجسادها. فاصفرّ لونه وأخذه الأفكل وقعد يحوقل وعرف ما أشرت به إليه، وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام، أعني مداوي الكلوم. وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف، فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله تعالى الذي كان في زمانٍ رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: "هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا. فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالقَ أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته". ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية، فأقيم لي رحمه الله في الواقعة في صورة ضُرِب بيني وبينه فيها حجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني، وقد شُغِل بنفسه عني، فقلت: "إنه غير مراد لما نحن عليه". فما اجتمعت به حتى درج، وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش، ونقل إلى قرطبة، وبها قبره. ولما جُعِل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جُعِلَتْ تواليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسين محمد بن جبير كاتب السيد أبي سعيد وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام، وهذه أعماله. يعني تواليفه. فقال له ابن جبير: يا ولدي، نعم ما نظرت! لا فُضَّ فوك! فقيَّدْتُها عندي موعظةً وتذكرةً. رحم الله جميعهم. وما بقي من تلك الجماعة غيري. وقلنا في ذلك:

هـذا الإمـام، وهـذه أعمالـهُ ... يا ليـت شعـري هـل أتت آمالـهُ؟

ولو صح هذا الذى رواه ابن عربى عن ابن رشد لكانت الطامة الكبرى[١]، إذ معناه أن فيلسوفنا لم يكن ثابت الرأى فى العقل، بل كان مترجحا يصدق بالفتوح العرفانية رغم أنه لا يمكن قيام دليل على صحتها . إن هى إلا دعاوى مزعومة لا يشهد بها لصاحبها إلا هو نفسه، وما أكثر الكذابين المدلسين فى هذا المجال! وأنا أستبعد صحة ما قاله الصوفى الأندلسى على كل حال. أما د . محمود قاسم فيذكر أن ابن عربى، حين لقيه ابن رشد ليعرف منه أسرار التصوف، أخبره أنه قد أتته رؤيا فى المنام تنهاه عن تعليمه التصوف، ثم يفسر الأستاذ الدكتور ذلك بأن ابن عربى إنما قال ما قال لمعرفته بأن عقلية ابن رشد العلمية الممتازة لن تستسيغ الطريق.

وقال الجابرى عن طبيعة علاقة ابن رشد بالمنصور: "أما ابن رشد نفسه، الذى وجدناه زمن الخليفة أبى يعقوب والد المنصور مكلفا بتلخيص كتب أرسطو ورَفع القلق عن عبارته ليسهل فهمها على الناس، والذى لم يتردد فى الثناء على السياسة الثقافية للدولة زمن هذا الخليفة، الذى ولاه قضاء أشبيلية ثم قضاء قرطبة. . . إلخ، أما ابن رشد فنكاد لا نسمع عنه شيئًا زمن المنصور إلا ما يتعلق بنكبته وأسبابها . وما يذكره أصحاب التراجم فى هذا الإطار كأسباب دفينة لنقمة المنصور على فيلسوف قرطبة ينم عن الطابع السلبى الذى ساد العلاقة بينهما . من ذلك ما يرويه ابن أبى أصيبعة من أن "مما كان فى قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده فى شىء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول له: "تسمع يا أخى" . إن هذا يدل على أن المنصور لم يكن على شىء من المعرفة بالعلوم وأنه كان يتدخل فى النقاش على غير علم، وبصورة تضايق ابن رشد . هذا جرى بلا شك قبل محنته. ولا بد أن يكون موقف ابن رشد يعكس، بصورة ما، بعض جوانب سلوك المنصور التى كانت وراء استخفاف أهل الدولة به فى أول أمره.

أما الواقعة الثانية التى يوردها ابن أبى أصيبعة نفسه فنقرأ فيها أن المنصور لما كان بقرطبة عام ٥٩١هـ استدعى أبا الوليد ابن رشد، "فلما حضر عنده احترمه احتراما كبيرا وقربه إليه حتى تعدى به الموضع الذى كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبى حفص الهنتاتى صاحب عبد المؤمن"، ثم لما خرج ابن رشد من عنده قال لبعض أصحابه الذين هنأوه: "والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء، فإن أمير المؤمنين قد قربنى دفعةً إلى أكثر مما كنت أؤمله فيه أو يصل رجائى

---

[١] يرى المستشرق دومينيك أورفوا أن ما كتبه ابن عربى لا يعدو أن يكون حكاية منحولة تطفح بالنرجسية من جانبه بغية الترويج لاتجاهه الصوفى. انظر كتابه: "ابن رشد– طموحات مثقف مسلم"/ ترجمة محمد البحرى/ ١٩٨.

إليه" . وواضح من هذا أن ابن رشد لم يكن قد عرف من قبل هذا النوع من التقدير و"التقريب" من المنصور، فضلا عما تنم به عبارته من أن يرى أن ذلك الاستقبال لم يكن بريئا، وأنه كان يحس أن المنصور يضمر له السوء، إذ لا بد أن يكون على علم بالوفد الذى ذهب إلى مراكش لمقابلة المنصور حاملا ملف اتهامه كما سنرى بعد قليل"[١] .

وهذا الذى كتبه الجابرى يتناقض بعضه مع بعض ولا ينسجم أبدا . فهو يقول إن ابن رشد، حين كان يخاطب الخليفة بـ"تسمع يا أخى" إنما كان يزجره لتدخله فى الحوار دون فهم. ثم يعود فيقول إن ابن رشد كان يتوجس شرا منه منذ اللقاء الأول به حين رآه يقربه تقريبا شديدا . فما دام ابن رشد كان يتوجس منه ويخاف شره وبطشه فكيف طاوعته نفسه على أن يزجر مثل هذا المستبد الغشوم؟ إن هذا كلام متناقض ككثير من كلام الجابرى. ثم إن الجابرى يعد زجر ابن رشد المزعوم للمنصور انعكاسا لاستخفاف أهل الدولة به (أى أهل المنصور نفسه) رغم أنهم كانوا يهابونه هيبة شديدة، إذ كانوا يحاولون الظهور أمامه بمظهر الخاضع الذليل، فلم يقبل منهم هذا التلون وأنزل بهم عقابا صارما هو الإعدام كما هو معروف فى التاريخ. فأين الاستخفاف هنا ؟ ثم كيف يستخف ابن رشد بالمنصور بعدما توطدت للمنصور أموره وخلصت الدولة له من المنافسين داخليا وخارجيا، وصار مرهوب الجانب يخشاه كل إنسان سواء من أقاربه أو من أباعده، إذ كان ذلك فى أخريات حياته، فقد مات بعد نكبة ابن رشد بنحو ثلاث سنوات ليس غير؟ أما إن كان ابن رشد يستخف به فعلا، وهو ما لا أظنه أبدا، فلا شك أنه يستحق ما أوقعه به، إذ كيف يفوته مراعاة أصول اللياقة على هذا النحو الفِجّ؟ ليست هذه دعوة منى إلى الخضوع للحاكم الظالم الغشوم والتذلل له، فإن العالم عندى لا يقل فى مكانته عن الحاكم إن لم يزد، بل إلى احترام الحاكم، وبخاصة إذا كان حاكما مستقيما يسهر فى مصالح رعيته كما كان يصنع المنصور إلى حد كبير، بوصفه رمزا للدولة، وإلا فلِمَ قبلنا الجلوس معه والانخراط فى رجال بلاطه؟ لقد كان أحرى بابن رشد فى تلك الحالة أن يبتعد عنه وعن مجالسه ووجع الدماغ الذى يمكن أن يأتى من وراء مخالطته ما دام يراه غير أهل لأن يناقشه. ولو افترضنا، رغم هذا كله، أن ابن رشد قال ذلك فعلا فهل من الممكن أن تفوت هذه على حاضرى المجلس، وبالذات من كان منهم يبغض ابن رشد لهذا السبب أو لذاك كما هو

---

[١] الجابرى/ ابن رشد– سيرة وفكر/ ٦١ .

الحال فى بلاطات الملوك، فلا يزجره فى الحال وينبهه إلى وجوب لزومه حده لا يتخطاه؟ بل أكان الخليفة يسكت على هذا فلا ينزل به عقوبته فى التو واللحظة؟ وعلى أية حال لا أظن ابن رشد، إن كان فعلا قد خاطب المنصور بقوله: "تسمع يا أخى"، يقصد أن يسكته حتى يتعلم مما يدور فى مجلسه من علم، بل كان يخاطبه مخاطبة الأخ لأخيه بدلا من مخاطبة أحد المواطنين لمليكه اعتمادا على كبر سنه بالنسبة للمنصور فكأنه أب له. إلا أن ذلك الأسلوب فى خطاب الحكام لا يصح ولا يليق، وبخاصة من واحد كابن رشد يشتغل بالعلم والفلسفة والقضاء. وهذا إن كانت هذه العبارة قد صدرت حقا من ابن رشد.

ثم كيف يقول الجابرى إن المنصور لم يكن على معرفة بالعلوم، وقد كتب عنه السلاوى فى كتابه: "الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى" ما نصه: "كان محسنا، محبا للعلماء مقربا للأدباء، مصغيا إلى المدح مثنيا عليه، وله ألف أبو العباس أحمد بن عبد السلام الجراوي كتابه الذي سماه: "صفوة الأدب وديوان العرب في مختار الشعر"، وهو مجموع مليح أحسن في اختياره كل الإحسان. وكان المنصور يُضرَب به المثل في حسن التوقيع وإجادته. وقد تقدم لنا ما وقع به على كتاب الفنش. وحكى ابن الخطيب في "رَقْم الحُلَل" أن المنصور طلب يوما من قاضيه أن يختار له رجلين لغرضين من تعليم ولد وضبط أمر، فعرفه برجلين قال في أحدهما: "وهو بحرٌ في علمه"، وقال في الآخر: "وهو بَرٌّ في دينه"، ولما خرج المنصور أحضرهما واختبرهما فقصَّرا بين يديه، وأكذبا الدعوى، فوقع المنصور على رقعة القاضي: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. ظهر الفساد في البر والبحر". قال ابن الخطيب: وهذا من التوقيع العريق في الإجادة والصنعة. وكان مجلس المنصور رحمه الله مجلس الفضلاء والأدباء وأرباب المعارف والفنون. حكى أبو الفضل التيفاشي، قال: جرت مناظرة بين يدي ملك المغرب يعقوب المنصور، وكان بين الفقه أبي الوليد بن رشد المعروف بالحفيد، والرئيس الوزير أبي بكر بن زُهْر (بضم الزاي)، وكان الأول قرطبيا، والثاني إشبيليا، فقال ابن رشد لابن زهر في تفضيل قرطبة: ما أدري ما تقول، غير إنه إذا مات عالم بإشبيلية فأُرِيدَ بَيْع كتبه حُمِلَتْ إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة فأريد بَيْع آلاته حُمِلَتْ إلى إشبيلية"؟

وفى "الحلل السندسية فى الأخبار التونسية" لمحمد الوزير: "ويعقوب هذا أَجَلُّ ملوك الموحدين، يحب العلماء ويزور الصالحين، وله معرفة باللغة العربية وتصرف في الحديث، وله مشاركة

في علوم كثيرة، مواظب على الجهاد. وهو أول من كتب العلامة بيده من ملوك الموحدين. وعلامته: "الحمد لله وحده". وكانت أيامه زينة الدهر، كلها أمان حتى إن الظعينة تخرج من برْقة إلى أقصى المغرب لا يتعرض لها أحد. وبنى المساجد والمارستانات للمرضى، وأجرى لهم الأرزاق".

وفى "نفح الطيب" للمقرى عن تاج الدين السرخسى من رحلته المغربية: "دخلتُ مدينة مراكش أيام السيد الإمام أمير المؤمنين أبي يوسف يعقوب المنصور بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي فاتصلتُ بخدمته. والذي علمت من حاله أنه كان يجيد حفظ القرآن، ويحفظ متون الأحاديث ويتقنها، ويتكلم في الفقه كلاما بليغا. وكان فقهاء الوقت يرجعون إليه في الفتاوى. وله فتاوى مجموعة حسبما أدى إليه اجتهاده، وكان الفقهاء ينسبونه إلى مذهب الظاهر. وقد شرحتُ أحوال سيرته وما جرى في أيام دولته في كتاب التاريخ المسمى: "عطف الذيل". وقد صنف كتابا يجمع فيه متون أحاديث صحاح تتعلق بالعبادات سماه: "الترغيب". وتَهَدَّدَه ملك الإفرنج الفنش في كتابه فمزقه، وقال لرسوله: "ارجع إليهم فلَنَأْتِيَنَّهم بجنودٍ لا قِبَل لهم بها، ولَنُخْرِجَنّهم منها أذلّةً وهم صاغرون" إن شاء الله تعالى. ثم قال للكاتب: اكتب على هذه القطعة، يعني من كتابه الذي مزقه: الجواب ما ترى لا ما تسمع:

فلا كُتُبٌ إلا المشرفيّةُ والقَنَا ... ولا رُسُلٌ إلا الخميس العَرَمْرَمُ

ومن شعره أبياتٌ كتب بها إلى العرب، وهي:

يا أيها الراكب المُزْجي مطيّتَهُ ... على عُذافِرَةٍ تشقَى بها الأَكَمُ

بلّغ سليما على بعد الديار بها: ... بيني وبينكم الرحمن والرَّحِمُ

يا قومنا، لا تَشُبّوا الحرب إن خمدتْ ... واستمسكوا بعُرَى الإيمان واعتصموا

كم جرّب الحربَ من قد كان قبلكمو ... من القرون، فبادت دونها الأممُ

حاشا الأعاربَ أن ترضى بمنقصةٍ ... يا ليت شعريَ هل ترآهمو عَلِمُوا

يقودهم أرمنيٌّ لا خَلاق له ... كأنه بينهم من جهلهم عَلَمُ

يعني بالأرمني: قراقوش مملوك بني أيوب، الذي كان ذهب إلى بلاد الغرب الأدنى، وأوقد النار الحربية من طرابلس إلى تونس مع ابن غانية اللمتوني، وحديثه مشهور. وتمام الأبيات:

الله يعلم أنّي ما دعوتكمو ... دعاءَ ذي قوّةٍ يومًا فينتقمُ

ولا لجــأت لأمــر يســتعان بــه　　　مــن الأمــور، وهــذا الخلــق قــد علمــوا
لكــن لأَجْــزي رســول الله عــن نسـب　　　يُنْمَــى إليــه وتُرْعَــى تلكــم الــذِّمَمُ
فــإن أتيــتم فحَبْــل الوصــل متصــلٌ　　　وإن أبيــتم فعنــد الســيف نحــتَكِمُ

ثم قال السرخسي: وبلغني أن قوما من الغرباء قصدوه، ومعهم حيوانات معلَّمة منها أسد وغراب، أما الأسد فيقصده من دون أهل المجلس، ويربض بين يديه، وربما أومأ بالسجود ومد ذراعيه. وأما الغراب فكان يقول: النصر والتمكين لسيدنا أمير المؤمنين. وفي ذلك يقول بعض الشعراء:

أَنِــسَ الشــبلُ ابتــهاجًا بالأســدْ　　　ورأى شِــبْهَ أبيــه فقَصَــدْ
أنطــق الخــالقُ مخلوقاتِــه　　　شَــهدُوا، والكــلّ بــالحقّ شَــهدْ
أنّــك الخــيرة مــن صــفوته　　　بعــدما طــال علــى النــاس الأَمَــدْ

فأعطاهم وكساهم وأحسن حِبَاهم. وبلغني أن قوما أَتَوْه بفيلٍ من بلاد السودان هدية، فأمر لهم بصلة، ولم يقبله منهم، وقال: نحن لا نريد أن نكون أصحاب الفيل. وقال لي يوما: كيف ترى هذه البلاد ؟ وأين هي من بلادك الشامية؟ فقلت: يا سيدنا ، بلادكم حسنة أنيقة مجملة مكملة، وفيها عيب واحد . فقال: ما هو؟ فقلت: أنها تُنسِي الأوطان. فتبسم وظهر لي إعجابه بالجواب، وأمر لي من غدٍ بزيادة رتبة وإحسان. وحدثني بعض عماله أنه فرق على الجند والأمراء والفقراء في عيد سنة أربع وتسعين ثلاثة وسبعين ألف شاة من ضأن ومعز. ودرج إلى رحمة الله تعالى سنة خمس وتسعين وخمسمائة، وكان قد استخلف ولده محمدا وقرر الأمر" .

وفى كتاب "الغصون اليانعة فى محاسن شعراء المائة السابعة" لابن سعيد المغربى خلال ترجمته للشاعر أبى العباس أحمد بن عب السلام الكورائى أنه صنف للمنصور كتاب "صفوة الأدب" المشهور بحماسة الكورائى.

وفى ترجمة ابن عياش التجيبى البرشانى فى "الإحاطة فى أخبار غرناطة" للسان الدين ابن الخطيب نقرأ ما يلى: "قال ابن خميس: حدثني خالي أبو عبد الله ابن عسكر أن الكاتب أبا عبد الله بن عياش كتب يوما كتابا ليهودي، فكتب فيه: "ويُحْمَل على البرِّ والكرامة" . فقال له المنصور: من أين لك أن تقول في كافر: "ويحمل على البر والكرامة"؟ فقال: ففكرت ساعة، وقد علمتُ أن

الاعتراض يلزمني، فقلت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا أتاكم كريم قوم، فأكرموه"، وهذا عامٌّ في الكافر وغيره. فقال: نعم هذه الكرامة! فالمبرة أين أخذتها؟ قال: فسكتُّ ولم أجد جوابا. قال: فقرأ المنصور: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلونكم في الدين ولم يخرجوحكم من دياركم أن تَبَرُّوهم وتُقْسِطوا إليهم إن الله يحب المقسطين". قال: فشهدتُ بذلك وشكرته".

وفى ترجمة الشاعر يحيى بن عبد الجليل الفهرى من نفس الكتاب يقول ابن الخطيب: "ومن أثرته لدى ملوك مراكش أنه أنشد يوسف بن عبد المؤمن يهنّيه بفتحٍ من قصيدة:

إن خــير الفتــوح مــا جــاء عفــوا مثلمـــا يخطـــب البليـــغ ارتجـــالا

قالوا: وكان أبو العباس الجراوي الأعمى الشاعر حاضرا، فقطع عليه لِحَسَادَةٍ وجدها، فقال: يا سيدنا، اهتدم فيه بيت ابن وضاح:

خــير شــراب مــا جــاء عفــوًا كأنـــه خطبـــة ارتجـــال

فبدر المنصور، وهو حينئذ وزير أبيه، وسنه في حدود العشرين من عمره، فقال: إن كان قد اهتدمه فقد استحقه لنقله إياه من معنى خسيس إلى معنى شريف. فسُرَّ أبوه لجوابه، وعجب منه الحاضرون.

ومر المنصور أيام إمرته بلوقية من أرض شلب، ووقف على قبر أبي محمد بن حزم، وقال: عجبا لهذا الموضع يخرج منه مثل هذا العالم. ثم قال: كل العلماء عِيَالٌ على ابن حزم. ثم رفع رأسه وقال: كما أن الشعراء عيال عليك يا أبا بكر، يخاطب ابن مجبر".

وفى "الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى" للسلاوى خلال ترجمة المنصور نقرأ ما يلى: "وهذا الوزير ابن زهر هو أحد أعيان وزراء الدول الموحدية، وَزَرَ للمنصور ولأبيه من قبله. قال ابن خلكان: كان ابن زهر من أهل بيتٍ كلهم علماء رؤساء حكماء وزراء، نالوا المراتب العَلِيَّة، وتقدموا عند الملوك، ونفذت أوامرهم. وكان يتكرر وروده على الحضرة بمراكش فيقيم بها ويرجع إلى الأندلس. ومما قاله بمراكش يتشوق إلى ولد له صغير تركه باشبيلية:

ولي واحـــدٌ مثـــل فـــرخ القَطَـــا صـــغيرٌ تخلَّـــف قلـــبي لديـــه
نـــأتْ عنـــه داري، فيـــا وحشـــتي لـــذاك الشُّـــخَيْص وذاك الوُجَيْـــه

تَشَوّقِي وتَشَوّقُه — فيبكي عليّ، وأبكي عليه
لقد تَعِبَ الشوقُ ما بيننا — فمنه إليّ، ومنّي إليه

قال العلامة الأديب أبو العباس المقري في "نفح الطيب": أخبرني الطبيب الماهر الثقة الصالح العلامة سيدي أبو القاسم بن محمد الوزير الغاني الأندلسي الأصل، الفاسي المولد والنشأة، حكيم حضرة السلطان أبي العباس المنصور بالله السعدي، أن ابن زهر لما قال هذه الأبيات وسمعها يعقوب المنصور أرسل المهندسين إلى إشبيلية، يعني من غير علم من ابن زهر، وأمرهم أن يحيطوا علما ببيوت ابن زهر وحارته، ثم يبنوا مثلها بحضرة مراكش. ففعلوا ما أمرهم به في أقرب مدة، وفرشها بمثل فرشه، وجعل فيها مثل آلاته، ثم أمر بنقل عيال ابن زهر وأولاده وحشمه وأسبابه إلى تلك الدار، ثم احتال عليه حتى جاء إلى ذلك الموضع، فرآه أشبه بشيء ببيوته وحارته، فاحتار لذلك وظن أنه نائم وأن ذلك أحلام، فقيل له: ادخل البيت الذي يشبه بيتك، فدخله، فإذا ولده الذي يتشوق إليه يلعب في البيت، فحصل له من السرور ما لا مزيد عليه ولا يعبّر عنه. هكذا هكذا وإلا فلا لا.

ومن أطباء المنصور الوزير الطبيب الشهير أبو بكر بن طفيل من أهل وادي آش، كان حاذقا بصناعة الطب والجراحات. ومن أطبائه أيضا الحفيد بن رشد المتقدم الذكر. ومن كُتّابه الكاتب البارع أبو الحسن عبد الملك بن عياش القرطبي النشأة، اليابوري الأصل، والفقيه البارع أبو الفضل بن طاهر من أهل بجاية، ومن الفقهاء الذين كانوا يجالسونه ويسامرونه بن طاهر من أهل بجاية، ومن الفقهاء الذين كانوا يجالسونه ويسامرونه الفقيه الحافظ أبو بكر بن الجد، والفقيه القاضي أبو عبد الله ابن الصقر، وغيرهم. رحم الله الجميع". وهو يدل على غرام المنصور الشديد بتقريب العلماء ورجال الفكر إليه والعمل على راحتهم وإلطافهم.

وفى "الذيل والتكملة" لابن عبد الملك المراكشى: "قال أبو الربيع بن سالم: سمعت أبا بكر بن الجد، وحسبك به شاهدا في هذا الباب، يقول غير مرة: ما أعلم بالأندلس أحفظ لمذهب مالك من عبد المنعم بن الفرس بعد أبي عبد الله بن زرقون. وكان المنصور من بني عبد المؤمن كلما وقعت إليه مسألة غريبة وقدّر شذوذها، ذكرا أو فهما، عن الحاضرين بمجلسه من أهل العلم، وكان أبو محمد هذا من أَجَلِّهم، أجرى ذكرها بينهم، فوقعت المذاكرة فيها بينهم حتى إذا استوفى

كل منهم ذكر ما حضره فيها استشرف المنصور إلى الشفوف عليهم باستقصاء ما من الأجوبة فيها لديهم، فعند ذلك يتقدم أبو محمد فيقول: "بقي فيها كذا وكذا"، فيأتي على ما كان المنصور قد أعده للظهور بينهم، وكثر هذا من أبي محمد حتى استثقله المنصور، فكان من أكبر الدواعي إلى هجرته إياه".

والغريب العجيب أن نجد الجابرى[١] ينكر أن يكون المنصور قد قرب إليه ابن رشد أو يكون ابن رشد قد اقترب منه، بل تعامل معه من بعيد. ولا أدرى كيف يتعامل الشخص مع حاكمه من بعيد. هل كانت بينهما رسل ومكاتبات مثلا؟ ألم تقل الحكايات التى يسلم بها الجابرى إن المنصور قد قرَّب إليه ابنَ رشد أول الأمر أكثر مما توقع الفيلسوف فشعر لهذا بالتوجس؟ ألم يقل الجابرى ذاته إن ابن رشد كان يجالس المنصور وتدور المناقشات فى حضوره فيتدخل بجهله، فيزجره ابن رشد قائلا: "تسمع يا أخى"؟ وكأن معنى العبارة عند الجابرى: اخرس ولا تتكلم، فأنت جاهل! أم ترى الجابرى يقول إن ابن رشد كان يناقش المنصور باللاسلكى "من بعيد"؟ واضح أن الجابرى لا يحسن ترتيب النتائج على المقدمات، فتطيش أحكامه وآراؤه، وأنه يتناقض من فقرة إلى أخرى. ومع هذا فالرجل واثق تمام الثقة بنفسه وعقله. وهو حر، ولا نستطيع أن نحجر عليه، وكل ما فى إمكاننا عمله هو الرد على ما يكتب وتبيين عوار منطقه وفكره. والباقى على القراء. ثم ها هو ذا السلاوى فى ترجمته للمنصور فى كتابه: "الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى" يقول ما نصه: "ومن أطباء المنصور الوزير الطبيب الشهير أبو بكر بن طفيل من أهل وادي آش، كان حاذقا بصناعة الطب والجراحات. ومن أطبائه أيضا الحفيد بن رشد المتقدم الذكر". وما رَأْيُ الجابرى فيما كتبه صاحب "نفح الطيب" فى الخبر التالى مثلا: "قال أبو الفضل التيفاشي: جرت مناظرة بين يَدَيْ ملك المغرب المنصور يعقوب بين الفقيه أبي الوليد بن رشد والرئيس أبي بكر بن زهر، فقال ابن رشد لابن زهر في تفضيل قرطبة: ما أدري ما تقول، غير أنّه إذا مات عالِمٌ بإشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإن مات مطربٌ بقرطبة فأريد بيع آلاته حملت إلى إشبيلية". فماذا يريد الجابرى أكثر من ذلك كى يكف عن الترهات التى يكتبها؟ ترى هل اشترك ابن رشد فى تلك المناظرة عن طريق الدائرة التلفازية المغلقة أو من خلال الأقمار الصناعية؟

وفى ص٤٦- ٦٥ يعود الجابرى إلى نسبة النكبة إلى ضلوع ابن رشد مع أبى يحيى أخى الخليفة. والرد سهل، وهو أن ابن رشد متآمر ضد الخليفة مع أخ للخليفة طامع فى الخلافة لا يفترق

---

[١] ص ٦١ من كتابه عن ابن رشد.

عن الخليفة فى شىء . وهذا مما لا يشرف ابن رشد على عكس ما يريد الجابرى، الذى يريد أن يجعل من ابن رشد ثورجيا . كما لا يشرف ابن رشد الاشتراك فى مؤامرة كهذه ضد خليفة مهما تكن معايبه، ولا شك أنه ذو معايب، كان يجاهد أعداء الدين ويبذل جهوده فى حرب النصارى من حوله، كما كان شفيقا برعيته يهتم براحتها، وبخاصة الفقراء وطلبة العلم منها، ويتابع انتظام أحوال البلادعلى النحو الذى ينبغى أن تسير عليه طبقا لما كتبه عنه مترجموه وغيرهم من المؤرخين كما رأينا آنفا . ثم إن عبارة بعض المؤرخين فى هذا المجال التى يستند إليها د .الجابرى هى عبارة عارضة وغامضة كما شرحنا وفصلنا القول فى ذلك فى موضع آخر من هذا الكتاب، وليس فيها ما يشير إلى أية مؤامرة. ولو كان هناك ضلوعٌ من ابن رشد مع أبى يحيى لكان مصيره تطيير رقبته مثلما طارت رقبة أبى يحيى. أم تراه يقول إن جماعة "فلاسفة دون حدود" هددت المنصور بأنها سوف تثير قضية ابن رشد فى اليونسكو والأمم المتحدة لو تعرض له بسوء ؟ أنا أفهم من العبارة أنه كان قريبا من أبى يحيى ومن مجالسه أكثر مما كان مع الخليفة. ومع هذا فقد رأينا ابن رشد يجالس الخليفة ويقول له حسب حكاية أخرى: "تسمع يا أخى"، مما يدل على أنه لم يكن بعيدا عنه.

ويزداد الأمر غرابة حين يقول الجابرى (ص٦٥) إن استقبال الخليفة الحافل لابن رشد إنما تم بناء على ما وصله من الوفد القرطبى المتَّهِم لابن رشد بضلوعه فى مؤامرة ضد الخليفة، وإن الخليفة ترك ابن رشد حرا طليقا لم يعاتبه ولم يعنفه ولم يصارحه بأى شىء إلى أن ذهب لقتال النصارى وعاد منتصرا . يا صبر أيوب! وإذا كان ابن رشد قد تآمر مع أخى الخليفة عليه أو على الدولة فلماذا يلف المنصور ويدور ويعزو ذلك إلى أشياء فى كتبه؟ إن الوفد قد أتى، حسب فرضية الجابرى، بملفّ خيانة، فما الذى يجعل المنصور يحوّل الأمر من خيانة سياسية إلى كتابات فلسفية؟ وما الذى أسكت المؤرخين جميعا منذ ذلك الحين حتى يومنا هذا، فلم يذكروا السبب الحقيقى الذى لم يعرفه سوى الجابرى بعبقريته التى ليست لأحد ؟ معنى ذلك أن المنصور خاف من إبداء السبب الحقيقى، وأن المؤرخين خافوا مثله من إبداء ذلك السبب الحقيقى. لكن لماذا ؟ هل كان هناك ولا يزال شخص غامض يلبس طاقية الإخفاء فلا يراه أحد من البشر، اللهم إلا المؤرخون، يقف نصب كل مؤرخ مهددا إياه بالذبح بإشارات من يده ونظرات من عينيه إن هو فكر أن يورد السبب الحقيقى لنكبة ابن رشد ؟

وفى آخر ص٦٥ يعود الجابرى فيقول إن بعض أعيان قرطبة بعد عدة سنوات شهدوا لابن رشد فعفا عنه الخليفة. فهل مثل ذلك الأمر يتحمل أن ينتظر عدة سنوات؟ وهل، لو كان ابن رشد متآمرا سياسيا، تكون عقوبته النفى إلى قرية قريبة من قرطبة يكون فيها مطلق السراح بين سكانها اليهود، فى الوقت الذى كان فيه اليهود الذين دخلوا الإسلام أنفسهم موضع ريبة عند الخليفة؟

جاء فى "المعجب فى تلخيص أخبار المغرب" للمراكشى خلال ترجمة يعقوب المنصور قبيل الكلام عن نكبة ابن رشد مباشرة ما يلى: "وفي آخر أيام أبي يوسف أمر أن يميَّز اليهود الذين بالمغرب بلباس يختصون به دون غيرهم، وذلك ثياب كحلية وأكمام مفرطة السعة تصل إلى قريب من أقدامهم، وبدلاً من العمائم كلوتات على أشنع صورة كأنها البراديع تبلغ إلى تحت آذانهم. فشاع هذا الزي في جميع يهود المغرب، ولم يزالوا كذلك بقية أيامه وصدرا من أيام ابنه أبي عبد الله إلى أن غيره أبو عبد الله المذكور بعد أن توسلوا إليه بكل وسيلة واستشفعوا بكل من يظنون أن شفاعته تنفعهم، فأمرهم أبو عبد الله بلبس ثياب صفر وعمائم صفر. فهم على هذا الزي إلى وقتنا هذا، وهو سنة ٦٢١. وإنما حمل أبا يوسف على ما صنعه من إفرادهم بهذا الزي وتمييزه إياهم به شَكُّه في إسلامهم. وكان يقول: "لو صح عندي إسلامهم لتركتهم يختلطون بالمسلمين في أنكحتهم وسائر أمورهم. ولو صح عندي كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذراريهم وجعلت أموالهم فيئًا للمسلمين، ولكني متردد في أمرهم".

ولم تنعقد عندنا ذمة ليهودي ولا نصراني منذ قام أمر المصامدة، ولا في جميع بلاد المسلمين بالمغرب بِيعَة ولا كنيسة. إنما اليهود عندنا يظهرون الإسلام ويصلون في المساجد ويقرئون أولادهم القرآن جارين على ملتنا وسنتنا، والله أعلم بما تُكِنّ صدورهم وتحويه بيوتهم".

ويقول د. عمر فروخ: "ابن رشد أكبر فلاسفة الإسلام، وأكبر الفلاسفة كلهم فى العصور الوسطى، وأعظمهم أثرا فى التفكير الأوربى الوسيط. وكانت عبقرية ابن رشد تتجلى فى أنه نظر إلى الدين من جانبه الغيبى ومن جانبه الاجتماعى معا، وفى أنه أراد أن يثبط العامة عن التوسع فى الجانب الأول (وهو جانب نظرى فى الأكثر) للاهتمام بالجانب الثانى (وهو الجانب العملى فى الحياة الإنسانية)"[١].

---

[١] د. عمر فروخ/ تاريخ الأدب العربى/ ط٢/ دار العلم للملايين/ بيروت/ ١٩٨٥م/ ٥/ ٢٥.

لكن د . فروخ للأسف لم يشر إلى أى مرجع مما كُتِب عن ابن رشد أو كتبه ابن رشد نفسه يمكننا التحقق من صحة ما قاله من خلاله. والمعروف أن ابن رشد قد أكثر من الكلام عن القضايا الكلامية التى لا علاقة لها بالجانب الاجتماعى من حياة الناس، بل تتعلق فقط بالجانب الغيبى كقِدَم العالَم وعِلْم الله بالجزئيات والحشر وهل هو بالأجساد أو بالأرواح وما إلى ذلك، وإن كان قد أشار عَرَضًا إلى ما لعقيدة البعث والصلاة من تأثير فى أخلاق الناس، ولكن دون أن يتوقف فيفصِّل. والاقتباسات التى أوردها د . فروخ لابن رشد تخلو مما يدل على ما قال، اللهم إلا الإشارة العارضة السريعة لتأثير عقيدة البعث والصلاة على أخلاق الشخص كما قلت.

نفى ابن رشد إلى أليسانة

اختلفت الأقوال فى سبب غضب الخليفة أبى يوسف يعقوب المنصور على ابن رشد، ذلك الغضب الذى أدى إلى ما يسمى: نكبة ابن رشد، وإن كان فى استعمال كلمة "نكبة" فى هذا السياق مبالغة كبيرة. وقد ساقت الدكتورة خديجه الحريري الحداد، فى الفصل الأول من كتابها: "الجوانب الاجتماعية عند ابن رشد"، طائفة كبيرة مما قيل فى ذلك الموضوع تحت عنوان "نكبة ابن رشد وأسبابها الظاهرة والباطنة". قالت: "دأب الدارسون والمؤرخون لسيرة ابن رشد أن يقفوا طويلاً أمام نكبته وأسبابها على يد الأمير المنصور الموحّدي، وأن يضعوا في ذلك تفسيرات وتأويلات منها ظاهر جلي، ومنها باطن خفي بحسب رواية المراكشي عبد الواحد، التي نثق كثيرا بها لقربها من الحدث ولأنها جاءت على لسان أحد تلامذة ابن رشد من الذين شهدوا محنته ونكبته، وهو أبو بكر بندود القرطبي، إذ شملت هذه النقمة ابن رشد وجماعته، وهم أبو جعفر الذهبي والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية وأبو عبد الله الأصولي وأبو الربيع الكفيف وأبو العباس القرابي الشاعر. وإن هذه النكبة قد قامت سنة ٥٩٣هـ، أي بعد انتصار يعقوب المنصور الموحدي على جيش الأسبان النصاري سنة ٥٩٣هـ.

ولتاريخ سنة ٥٩٣هـ هذا وقع خاص في نكبة ابن رشد، إذ تمكن الوشاة والحاسدون والحاقدون على ابن رشد من الوصول إلى الخليفة المنصور الموحدي بعد ان نال ابن رشد منزلة رفيعة لديه حيث اسْتُدْعِيَ ابن رشد من قِبَل الخليفة هذه السنة وهو يستعد الى غزو ألفونس، فلما حضر عنده احترمه كثيرا وقربه إليه حتى تعدى الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنتاني صاحب عبد المؤمن، وكان المنصور قد زوجه ابنته لعظيم منزلته عنده. فلما فعل المنصور ذلك حادثه، ولما خرج من عنده كان جماعة الطلبة وكثير من أصدقائه ينتظرون، فهنأوه لمنزلته عند المنصور وإقباله عليه، فقال: "والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به، فإن أمير المؤمنين قد قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أُؤَمّله أو يصل رجائي إليه"، إذ في الوقت نفسه كانت جماعة من أعدائه قد شنعوا بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله، فلما خرج سالما أمر بعض خدمه أن يمضي إلى بيته، ويقول لهم أن يصنعوا طعاما ويفرحوا لسلامته.

إن هذا التقرب إلى سدة الحكم لم يفُلّ بعَضُد الوشاة والحاسدين، بل أوغر صدورهم أكثر فأكثر على ابن رشد، فاستمروا يحيكون عليه الدسائس والمؤامرات. فلما عاد المنصور بعد تدمير الجيش الأسباني وانتصاره الساحق عليه أظهر المنصور الموحدي النقمة على ابن رشد وعلى جماعته من المشتغلين بالفلسفة. وأمر المنصور الموحدي أن يقيم ابن رشد في مدينة أليسانه بالقرب من قرطبة، وكان أغلبية أهلها من اليهود، كما أمر كذلك بإحراق كتبه وسائر كتب الفلسفة وحظر الاشتغال بها. وقد اختلف الرواة في تحديد أسباب النكبة التي لم تدم طويلاً، إذ لم يلبث أن عفا عنه الخليفة وأعاده إلى سابق عهده بعد سنتين من ذلك الوقع.

وبدورنا سوف نورد هذه الروايات حول النكبة بحسب ما ذكره مؤرخو سيرته من المشارقة والمغاربة: فمثلاً يقول عبد الواحد المراكشي بصدد ذلك ما نصه: "وفي أيامه نالت أبا الوليد محمد بن أحمد بن رشد محنة شديدة، وكان لها سببان: جلي وخفي. فأما سببها الخفي، وهو أكبر أسبابها، فإن الحكيم أبا الوليد رحمه الله أخذ في شرح كتاب "الحيوان" لأرسطوطاليس صاحب كتاب "المنطق"، فهذبه وبسط أغراضه وزاد فيه ما رآه لائقا به، فقال في هذا الكتاب عند ذكر الزرافة وكيف تتولد وبأي أرض تنشأ: "إني قد رأيتها عند ملك البربر" جاريا في ذلك على طريقة العلماء في الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الاقاليم. . . فكأن هذا أحنقهم عليه، غير أنهم لم يظهروا ذلك. وفي الجملة فإنها كانت من أبي الوليد غفلة".

وبعد هذا السبب الذي اعتبره المراكشي السبب الخفي استمر بإعطاء أسباب أخرى منها أن قوما ممن يناوئه من أهل قرطبة وَيَدَّعِي معه الكفاءة في البيت وشرف السلف سَعَوْا به عند أبي يوسف، ووجدوا إلى ذلك طريقا بأن أخذوا بعض التلاخيص التي كان يكتبها، فوجدوا فيها بخطه حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة، بعد كلام تقدم، أن الزهرة أحد الآلهة.

أما رواية ابن أبي أُصَيْبِعَة فتذهب الى ما ذكره القاضي أبو مروان من أنه إذا حضر ابن رشد مجلس المنصور الموحّدي وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطبه بأن يقول: "تسمع يا أخي". ومنها أيضا أن ابن رشد قد صنف كتابا في الحيوان وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها، فلما ذكر الزرافة وصفاتها قال: "وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر"، يقصد

المنصور الموحدي. فلما بلغ المنصور ذلك صعب عليه، ويقال إنه مما اعتذر به ابن رشد أنه قال: إنما قلت: "ملك البَرَّين" (المغرب والاندلس)[١].

أما ما ذكره عبد الملك الانصاري المراكشي فهو أن ابن رشد، وهو قاضي قرطبة آنذاك، أنكر أن يكون خبر الريح التي أهلكت قوم عاد صحيحا، بقوله: "والله وجود قوم عاد ما كان حقا، فكيف سبب هلاكهم؟" ويضيف الأنصاري المراكشي أن من أسباب نكبة ابن رشد الاخرى اختصاصه بأبي يحيى أخي الخليفة المنصور الذي كان واليا على قرطبة. لكن هذه الأسباب التي أوردناها وغيرها مما أشار إليه المؤرخون حول النكبة لا تعلل محنة ابن رشد تعليلاً كافيًا.

وفضلاً عما ذكره المؤرخون القدامى عن هذه القضية فإن من الواجب الإشارة إلى الباحثين المحدثين الذين اهتموا بفلسفة ابن رشد وكتبوا فيها المؤلفات القيمة، إذ تناولوا نكبة ابن رشد وحللوها وأَعْطَوُا الرأي الذي يناسب ذلك. فمثلاً يقول آرنست رينان في كتابه: "ابن رشد والرشدية" ما نصه: "لا يمكن أن تكون الفلسفة العامل الحقيقي وراء نكبة ابن رشد". وهذه المسألة نجد صداها أيضا عند المستشرق الأسباني بالنثيا عندما يتحدث عن مكانة الفلسفة في الأندلس وموقف الفقهاء المتزمت والسلبي منها على طول الخط ومعاداتهم الصريحة لها. ويضيف رينان إلى ذلك أيضا سببا آخر، وهو أنه في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، السادس الهجري، شُنَّتْ حرب على الفلسفة في جميع أنحاء البلاد العربية الاسلامية، ويعزوها رينان إلى ردّة كلامية قادها الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) في البلاد العربية والإسلامية وجدت لها صدًى زمن صلاح الدين الأيوبي (توفى ٥٨٩هـ) في المشرق، فضلاً عن الموحّديّ في المغرب.

أما عبد الرحمن بدوي فيرى أن الحملة كانت على ابن رشد من جانب الفقهاء بسبب اشتغاله بالفلسفة والفلك وبمؤلفات أرسطو. ويعتقد بدوي أن السبب السياسي هو الأصل في

---

[١] لو صح هذا لما كان فى رد فعل المنصور غرابة، وإن كنت أستغرب وقوع ابن رشد أصلا فى تلك الغلطة لما أشرت إليه من قلة جرأته، اللهم إلا إذا قيل إنه كان قد تقدم فى السن وصار شيخا كبيرا، فكان هذا من ثمار ما يعترى أمثاله من المسنين من السهو عن مراعاة موجبات البروتوكول وما أشبه. فعن اهتمام المنصور بالألقاب وغضبه من عدم مراعاتها فى خطابه حتى لو كان مخاطِبُه من الملوك أمثاله نقرأ، فى "مقدمة ابن خلدون" و"الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى" للسلاوى، أن صلاح الدين الأيوبى، أيام حربه مع الصليبيين وعقب استرداده بيت المقدس، أرسل للمنصور سنة خمس وثمانين وخمسمائة للهجرة يطلب إعانته بالأساطيل لمنازلة عكا وصور وطرابلس الشام، وللحيلولة في البحر بين أساطيل الفرنج القادمة من أوربا وبين الصليبيين بالشام، وبعث مع استغاثته ببعض الهدايا الملوكية مع شدة التلطف فى العبارة، إلا أنه لم يخاطبه بـ"أمير المؤمنين"، فأسرها المنصور فى نفسه، وأكرم وفادة الرسل، لكن دون أن يجيبه إلى مُلْتَمَسه للأسف.

النكبة حيث النزاع مشتعل بين المنصور الموحدي وبين نصارى الأسبان، فاضطر المنصور للتقرب من العامة والفقهاء على حساب المشتغلين بالفلسفة، وذلك لأن الحكام في مثل هذه الظروف السياسية، وعندما تضطر للدفاع عن البلاد، لا بد لها من تجميع الشعب حولها للدفاع عن البلاد .

ويرى الدكتور حسن مجيد العبيدي أن تآليف ابن رشد، ولاسيما التي تتناول العلاقة بين الفلسفة والدين (العقل والشرع)، ومنها كتاب "فصل المقال" وكتاب "الكشف عن مناهج الادلة" وكتاب "تهافت التهافت"، فضلاً عن كتاب "تلخيص السياسة"، وهي المؤلفات التي يذكر فيها تعدد أنواع الخطاب إلى الجمهور بعامة، والمتكلمين والفلاسفة، حيث ينحاز ابن رشد بشكل واضح إلى الخطاب الفلسفي، ويعتبره الخطاب البرهاني لأنه لا يجد في الخطابين الأوليين روح التفلسف، قد جعلت الفقهاء والمتكلمين يحقدون عليه حيث وجدوا فيه خطابا نخبويا[١] متعاليا عليهم.

أما الدكتور محمد عابد الجابري، فيرى أن من أسباب نكبة ابن رشد ما ذكره في كتابه: "تلخيص السياسة لأفلاطون" من نصوص تتوجه بالنقد المباشر لأنظمة الحكم القائم في زمانه، ويتهمها بالاستبداد والركض وراء الملذات، وان كان لا بد من القول ومن خلال استعراض آراء الفرقاء القدماء منهم وبعض المحدثين في تفسير نكبة ابن رشد إن هذه النكبة قد داخلتها عدة عوامل: منها العامل الديني، ومنها العامل الشخصي، ومنها العامل السياسي، الذي يبقى هو المرجح على غيره من العوامل، ولا أظن الأسباب الأخرى ذات الصلة بموضوع الزرافة وملك البربر وموضوع الزهرة إلا أسبابا ظاهرة لا تصمد أمام النقد التأريخي المنهجي" .

إن د . محمد عابد الجابرى يعزو سبب نكبة ابن رشد إلى انتقاده الوضع السياسى فى الأندلس وسائر البلاد الإسلامية[٢] فى كتاب "جوامع سياسة أفلاطون"، الذى لم يصلنا نصه العربى،

---

[١] لا نخبوية ولا يحزنون، بل مجرد حذلقة يحسنها بعض الناس ويظنونها تميزا لهم عن الآخرين، وإلا فما وجه النخبوية فى تسمية الله تعالى بـ"الكائن الأعلى" أو تسمية الملَك بـ"العقل الفعال"؟ ثم أَنى لابن رشد بأن الملَك هو فعلا عقلٌ فعّال، فضلا عن أن يكون هناك أصلا هذا الذى يسميه: عقلا فعالا؟ إنها حذلقات ماسخة. وإذا كان لبعض المسلمين عذرهم هذه الأيام فى ترديد مثل تلك السخافات نظرا إلى ما يجدونه فى أنفسهم من شعور النقص تجاه الغربيين فى الفترة الحالية النحسة من تاريخنا، فما عذر ابن رشد فى ذلك الوقت، وقد كانت الثقافة الإسلامية هى الثقافة العالمية الغالبة فى زمانه، فكان ينبغى ألا يكون هناك شعور بالنقص عند المسلم آنئذ ؟

[٢] انظر المقدمة التى كتبها لكتاب "الضرورى فى السياسة- مختصر كتاب "السياسة" لأفلاطون" لابن رشد/ ترجمة د. أحمد شحلان/ مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت/ ١٩٩٨م/ ٣٧ وما يليها . وقد توسع فى هذا الموضوع فى كتابيه: "ابن رشد- سيرة وفكر: دراسة ونصوص"/ مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت/ ١٩٩٨م/ ٥٥ وما بعدها، و"المثقفون

بل عرفناه عن طريق ترجمته العبرية واللاتينية[1] . لكن من الصعب عليَّ الاطمئنان إلى هذا التفسير، وأحب أن أطرح الأسئلة التالية: المفروض أن يكون تلخيص ابن رشد لكتاب أفلاطون قد تم قبل ذلك بسنوات أيام والد الأمير، إذ إن ابن رشد إنما قام بتسهيل كتب الفلسفة الإغريقية بناء على توجيه ابن الطفيل له حين أبدى الأب ذلك، فما الذى جد إذن؟ ثم كيف يعمى الأب عن الخطر الماثل فى كتاب أفلاطون، وهو أحد تلك الكتب، بل كيف يقترح على ابن الطفيل أن ييسر فهمها لكل قارئ بدلا من أن تظل وقفا على من يصبرون على لأولاء العبارة الفلسفية وأفكارها الصعبة؟ وإذا كان الأمير أبو يوسف يعقوب المنصور يخشى ما كتبه ابن رشد انتقادا للدول الإسلامية بما فيها دولة الموحدين، فلماذا أعاده إلى ساحة رضاه كرة أخرى؟ بل لماذا سكت سنوات قبل أن يوقع العقاب بابن رشد، وكان الكتاب متاحا للقراء من قبل أن يتولى الحكم بزمن غير قصير كما وضحنا؟ نعم، لم سكت المنصور كل هاتيك السنين، ثم بدا له فجأة أن ينتقم من الفيلسوف؟ ولو كان هذا هو السبب فما الذى حجزه عن اتهام ابن رشد بذلك صراحة؟ أم تراه كان يخاف ابن رشد فلم يشأ أن يصارحه بما ينقمه عليه؟ بل كيف يقال إن ابن رشد كانت عنده تلك الروح الثورية، وقد كتب كتابا أو أكثر فى شرح مذهب أصحاب تلك الدولة يتقرب به إليهم؟ أهذا تصرف رجل ثورى لا يمالئ ذوى السلطان؟ وهل فقد ابن رشد عقله حتى يبدى عن روحه الثورية فى كتاب سيكون الخليفة الأب أول من يقرؤه باعتباره مقترح تسهيل كتب الفلسفة اليونانية؟ وإذا كان ابن رشد ثوريا كما يصوره د. الجابرى الرأى فلم اشتغل فى هذا النظام قاضيا؟ ولماذا لم يفكر قط فى الاستقالة مثلا كما فعلها قضاة غيره، ولأسباب أقل من هذا السبب، ومنهم جده ابن رشد الكبير ووالده، اللذان طلبا الاستعفاء من القضاء؟ ثم إن أسرة ابن رشد لم يكن لها أى موقف سياسى، إذ كان الجد يعمل فى دولة المرابطين، والابن فى الدولتين: المرابطية والموحدية، والحفيد فى الدولة الموحدية[2]، فهم رجال كل العصور.

فى الحضارة العربية– محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد"/ ط٢/ مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت/ ٢٠٠٠م/ ١١٧ فصاعدا.

[1] وقد تمت ترجمة الكتاب من العبرية إلى العربية بعنوان "الضرورى فى السياسة– مختصر كتاب "السياسة" لأفلاطون" بقلم د. أحمد شحلان (مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت/ ١٩٩٨م).

[2] انظر د. محمد عابد الجابرى/ ابن رشد– سيرة وفكر: دراسة ونصوص/ ٤١.

وطبقا للترجمة العربية للترجمة العبرية يقول ابن رشد: "وليس الأمر كذلك فى مدينة الغَلَبَة، إذ لا يطلب السادة فيها للعامة غرضا، وإنما يطلبون أغراض أنفسهم وحسب. ولهذا فالتشابه الذى بين المدن الإمامية ومدن الغلبة إنما كثيرا ما يكون فى تحول أجزاء (= طبقات) الإمامية (= الأرستقراطية) الموجودة فى هذه المدن إلى "طبقة" غالبة تزيف من مقصدها الإمامى كما هو الحال فى الأجزاء الإمامية الموجودة فى المدن الحاضرة فى أيامنا هذه"[١]، فيقول المعلق فى الهامش: "وهذا تعريض واضح صريح بالحكم الموحدى فى أيامه. فالدولة الموحدية نشأت دولة إمامية، أى على أساس دعوة دينية، وكان مؤسسها المهدى بن تومرت يُدْعَى: الإمام (المهدىّ المعلوم والإمام المعصوم). وابن رشد يتهم السادة (= الحكام الموحدين) بكونهم تنكروا لمنشئهم الإمامى (الإصلاحى الدينى) وصاروا يحكمون بالقوة والغلبة. صحيح أن فكرة تحول المدينة الفاضلة إلى مدينة الغلبة موجودة لدى كل من أفلاطون وأرسطو، ولكن ابن رشد لا يقتصر على ذلك بل يوجه الأنظار بصراحة إلى حكم زمانه ودولته. فهل يمكن تفسير نكبته بغير هذا الكتاب؟".

وردا على هذا نلفت النظر هنا إلى أن كلام ابن رشد عام وغامض، وهذا أمر طبيعى، إذ إننا أمام ترجمة من العبرية إلى العربية عن ترجمة رديئة وركيكة ومملوءة بالغموض والأخطاء تمت منذ قرون طويلة من العربية إلى العبرية[٢]، والمترجم ينتهز هذه الفرصة لكى يلوى النص ويوجهه أينما وكيفما شاء. ومن يقرأ النص بعقل خال من هواجس المترجم القَبْلِيّة فلن يجد فيه شيئا مما يقول. كذلك فعندما تحدث ابن رشد عن الوحدانى التسلط (أى الطاغية بتعبير عصرنا وتفسير المترجم) إنما قصد به ابن غانية[٣]، وهو من بقايا المرابطين، الذين أتى الموحدون إلى الأندلس لتطهير البلاد

---

[١] ص١٧٨.

[٢] يعترف المترجم العبرى بصعوبة الترجمة لغموض الأصل وصعوبته وضعف معرفته هو باللسان العربى، فضلا عن إقراره الصريح بأن ترجمته لا بد أن تحتوى على أغلاط كثيرة. كذلك تنبغى الإشارة إلى أن المترجم العبرى قد قام بعمله وهو سجين يعانى من ظروف الحبس أشد المعاناة، كما كان يتطلع إلى أن يقيض له القدر، إن كُتِب له الخروج من السجن، من يقوم بمعاونته على فهم النص العربى فهما سليما (ص٢٠٩). كذلك فالمترجم العربى (د. محمد شحلان) كثيرا ما يشير فى الهوامش إلى عجز المترجم العبرى عن فهم مرامى الكلام. وبدءا من ص١١٢ فما بعدها ينخرط فى تبيين العوامل التى أدت إلى وقوع الأخطاء الكثيرة فى الترجمة العبرية. ولم يكن المترجم العبرى أمينا فى عمله، إذ كان مثلا يحذف الآيات القرآنية التى يجدها فى النص العربى ويستبدل بها عبارات من كتب العهد القديم كما أشار د. شحلان أكثر من مرة.

[٣] ص١٩٤.

منهم. وهذا ما قاله المترجم ذاته فى الهامش بنفس الصفحة. فابن رشد إذن لا يقصد أحدا من الموحدين، ومن ثم فالقول بأن الأمير الموحّدى قد عاقبه لهذا السبب هو كلام يفتقر إلى أى أساس. ولقد رأينا كيف أثنى ابن رشد على أبى يعقوب يوسف، وهو أحد الحكام الموحدين، أَحَرَّ ثناء فيما يخص ثقافته العالية وعطفه البالغ عليه، فضلا عن مسارعته إلى شرح كتب أرسطو وكتاب أفلاطون بمجرد أن سمع ابن الطفيل يعبر عن رغبة الأمير فى ذلك. فأين معاداته المزعومة لهم؟ ثم لقد دخل فى خدمة أبى يوسف يعقوب المنصور، وظل إلى جانبه لم يفكر يوما فى الابتعاد عنه إلى أن انقلب هذا عليه ونفاه بعيدا عنه، ثم لما رضى عنه أعاده إلى البلاط كرة أخرى، فعاد دون أن ينبس ببنت شفة. فأين "الثورية" هنا؟ الحق أن ابن رشد هو رجل بلاط تقليدى يسمع الكلام ويمشى جنب الحائط ولا يفكر فى فتح فمه بكلمة ضد الحكام.

ومما قاله ابن رشد أيضا فى هذا الكتاب طبقا للترجمة العربية التى تَغَيَّتْ إعادته إلى لغته الأصلية من جديد أن "الاجتماعات فى كثير من الممالك الإسلامية اليوم إنما هى اجتماعات بيوتات لا غير، وإنما بقى لهم من النواميس الناموس الذى يحفظ عليهم حقوقهم الأولى (= كسب الضرورى من العيش) . وبَيِّنَ أن هذه المدينة كل أموالها أموال بيوتات. ولذلك يضطرون فى بعض الأحيان إلى أن يخرجوا من البيت ما غلا من ممتلكاته ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم، فيعرض من ذلك مكوس وغرامات. والقوم من هؤلاء صنفان: صنف يعرف بـ"العامّة"، وآخر يعرف بـ"السادة"، كما كان عليه الحال عند أهل فارس، وكما عليه الحال فى كثير من مدننا . وفى هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة فى الاستيلاء على أموال "العامة" إلى أن يؤدى بهم الأمر أحيانا إلى التسلط كما يعرض هذا فى زماننا هذا، وفى مدننا هذه"[١] .

ولكى يتبين لك أن كلام ابن رشد فى هذا الكتاب قد تعرض بسبب رحلته الذاهبة الآيبة لتغيير كبير تعالَوْا نقرأ ترجمة د. محمد عابد الجابرى لهذه الفقرة من ترجمة فرانز روزنتال الإنجليزية لنفس الكتاب. قال: "وأغلب الاجتماعات (أى المجتمعات) التى على رأسها اليوم الملوك المسلمون هى ممالك مبنية على البيوتات (أى الأسر الحاكمة: الموحدون، الفاطميون. . . إلخ)، ولا يتبعون من الشرائع إلا الفطرى من السنن التى فيهم. فمن البين أن جميع الممتلكات فى هذه الممالك هى فى

---

[١] ابن رشد/ الضرورى فى السياسة/ ترجمة د. أحمد شحلان/ ١٧٥- ١٧٦.

ملكية البيت الحاكم. وأهلها يضطرون فى بعض الأحيان إلى إخراج المال لإنفاقه على من يقومون بحراستهم ويقاتل من أجلهم. وها هنا أصل المكوس والغرامات. ويؤدى ذلك إلى انقسام الناس إلى قسمين: قسم يسمى: "الجمهور"، وقسم يسمى: "السادة" (لنلاحظ هنا أن أمراء الموحدين كانوا يلقَّبون بـ"السادة"، فالواحد منهم كان يلقَّب بـ"السيد" وليس بـ"الأمير")، كما هو الحال عند الفرس وعند كثير من دولنا نحن. وفى حال كمثل هذه الحال يتعرض الجمهور للنهب من طرف السادة الذين يبالغون فى الاستيلاء على ما بأيدى الناس، فيقودهم ذلك إلى الطغيان كما يجرى فى زماننا هذا ودولتنا هذه"[١].

والواقع أن من الصعب تماما الفصل بين كلام أفلاطون وكلام ابن رشد، إذ لا أتصور أن يكون ابن رشد قد كتب أن كل الأموال فى الدول الإسلامية محصورة فى أيدى الأسر المالكة، وأن تلك الأسر كانت تنهب أموال الشعب حقا، وإلا أفلم يكن هناك تجار وأصحاب أراض زراعية ووزراء وكتّاب وشعراء وقضاة يملكون أموالا كثارا؟ وهل كانت الشعوب آنذاك تعيش على الكفاف أو الضرورى؟ وهل صادرت الدولة يوما أموال ابن رشد أو أموال أبيه مثلا من قبل؟ إن هذا كلام لا يدخل العقل، ولا أحسب ابن رشد يقوله، اللهم إلا إذا كان قد غُلِب على ذهنه وفهمه، وهو ما لا أظنه. فعلى سبيل المثال هل يمكن أن يقول ابن رشد إن المجتمعات الإسلامية لم يتبق لها من الشرائع إلا ما يحفظ عليها الضرورى من العيش؟ وكيف يقول إن الحكام المسلمين قد استوَلَوْا على كل الممتلكات ثم يعود فيقول إن هؤلاء الحكام يضطرون إلى إخراج جزء كبير من أموالهم يدفعونها للمقاتلين مما يضطرهم إلى فرض مكوس وغرامات كى يعوضوا بالطبع ما أنفقوه؟ إن هذا معناه أن الممتلكات لم تكن كلها فى يد الحكام إذن، بل كان يَشْرَكهم فيها المقاتلون على الأقل. ثم إن المكوس والغرامات هى، بتعبير عصرنا، الضرائب. وهل هناك دولة تقوم بدون فرض الضرائب؟ فمن أين تنفق إذن على موظفيها وعمالها ووزرائها وحكامها ورجال جيشها وشرطتها مثلا؟ لكن هذا لا يعنى موافقتنا على الشطط فى فرض الضرائب، فهذه نقرة، وتلك نقرة. وفى ترجمة الجابرى لهذه الفقرة من الإنجليزية أن الأهالى، وليس الحكام، هم الذين يدفعون جزءا من أموالهم للمحاربين الذين يقومون بحمايتهم، وهو ما يعنى أن الأهالى لا تزال تمتلك أموالا يمكنها أن تقتطع منها قسما تعطيه

---

[١] د. محمد عابد الجابرى/ المثقفون فى الحضارة العربية– محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد/ ١٤٦.

للمحاربين الذين يقومون بحمايتها . فبأى الترجمتين نأخذ ؟ وما الذى قاله ابن رشد بالضبط ؟ ثم هل كان ابن رشد يستخدم كلمة "السادة" نَصًّا، تلك الكلمة التى لواها الجابرى كعادته لكى يقول إنه كان يقصد الموحدين طبقا لتفسيره الذى لا أدرى مدى صحته؟ إن ابن رشد إنما كان يعلق على ما قاله أفلاطون، فاستخدم الكلمة التى استعملها المترجم العربى الذى نقل كتاب أرسطو إلى لغة الضاد . وهذا كل ما هنالك، ولا داعى لتحميل الأمر فوق ما يحتمل.

وها هو ذا ابن خلدون يكتب فى فرض الجبايات الضخمة المرهقة على الرعية، غير مكتف بالإشارة العابرة إليها والاحتماء بأفلاطون، بل يتناولها بالتفصيل، ولم يتعرض له أحد من الحكام بسوء، وقد كان قريبا منهم. قال فى الفصل الثامن والثلاثين من "مقدمته" تحت عنوان "في الجباية وسبب قلتها وكثرتها": "اعلم أن الجباية أوّلَ الدولة تكون قليلة الوزائع كثيرة الجملة، وآخرَ الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة. والسبب في ذلك أن الدولة إن كانت على سنن الدين فليست تقتضي إلا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية، وهي قليلة الوزائع، لأن مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت، وكذا زكاة الحبوب والماشية، وكذا الجزية والخراج وجميع المغارم الشرعية، وهي حدود لا تتعدى. وإن كانت على سنن التغلب والعصبية فلا بد من البداوة في أولها كما تقدم، والبداوة تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي عن أموال الناس، والغفلة عن تحصيل ذلك إلا في النادر، فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة، والوزيعة التي تجمع الأموال من مجموعها . وإذا قَلَّت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار ويتزايد محصول الاغتباط بقلة المغرم، وإذا كثر الاعتمار كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرت الجباية التي هي جملتها .

فإذا استمرت الدولة واتصلت، وتعاقب ملوكها واحدا بعد واحد، واتصفوا بالكَيس، وذهب شر البداوة والسذاجة وخُلقها من الإغضاء والتجافي، وجاء المُلك العَضُوض والحضارة الداعية إلى الكيس، وتخلق أهل الدولة حينئذ بخُلُق التحذلق، وتكثرت عوائدهم وحوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، فيُكْثِرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا والأَكَرة والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقدارا عظيما لتكثر لهم الجباية، ويضعون المكوس على المبايعات وفي الأبواب كما نذكر بعد، ثم تتدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار لتدرُّج

عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإنفاق بسببه، حتى تثقل المغارم على الرعايا وتنهضم وتصير عادة مفروضة، لأن تلك الزيادة تدرجت قليلاً قليلاً ولم يشعر أحد بمن زادها على التعيين، ولا من هو واضعها. إنما تثبت على الرعايا كأنها عادة مفروضة. ثم تزيد إلى الخروج عن حد الاعتدال، فتذهب غبطة الرعايا في الاعتمار لذهاب الأمل من نفوسهم بقلة النفع إذا قابلوا بين نفعه ومغارمه وبين ثمرته وفائدته، فتنقبض كثير من الأيدي عن الاعتمار جملة، فتنقص جملة الجباية حينئذ بنقصان تلك الوزائع منها. وربما يزيدون في مقدار الوظائف إذا رَأَوْا ذلك النقص في الجباية ويحسبونه جبرا لما نقص، حتى تنتهي كل وظيفة ووزيعة إلى غاية ليس وراءها نفع ولا فائدة لكثرة الانفاق حينئذ في الاعتمار وكثرة المغارم وعدم وفاء الفائدة المرجوة به. فلا تزال الجملة في نقص، ومقدار الوزائع والوظائف في زيادة، لما يعتقدونه من جبر الجملة بها، إلى أن ينتقص العمران بذهاب الآمال من الاعتمار، ويعود وبال ذلك على الدولة لأن فائدة الاعتمار عائدة إليها. وإذا فهمتَ ذلك علمتَ أن أقوى الأسباب في الاعتمار تقليل مقدار الوظائف على المعتمرين ما أمكن، فبذلك تنبسط النفوس إليه لثقتها بإدراك المنفعة فيه. والله سبحانه وتعالى مالك الأمور كلها، وبيده ملكوت كل شيء"[١].

وبالمثل يقول ابن رشد مخاطبا القارئ تبعا للترجمة التى بين أيدينا: "وأنت تقف على الذى قاله أفلاطون فى تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكَرَامية من سياسة العرب فى الزمن القديم لأنهم حَاكَوُا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكَرَامية. ويشبه أن يكون الأمر كذلك فى السياسة الموجودة اليوم فى هذه الجزر (الجزيرة: الأندلس)"[٢]. لكن ماذا يقصد ابن رشد

---

[١] ورغم هذا نرى د. محمد عابد الجابرى يعدو فى وادى الأوهام بكل قواه معلنا أن ابن رشد قال فى "السياسة والإصلاح السياسى قولا لا نجده فى الثقافة العربية لا لمن سلف ولا لمن خلف" (د. محمد عابد الجابرى/ ابن رشد– سيرة وفكر: دراسة ونصوص/ ١٤). وهكذا تكون العلمية والموضوعية، وإلا فلا. لقد تبين أن الرجل لم يقل يوما فى مجال السياسة شيئا جديا وأن غيره قال ما هو أصرح من قوله وأشد تفصيلا وجراءة.

[٢] انظر ابن رشد/ الضرورى فى السياسة/ ترجمة د. أحمد شحلان/ ١٨٤. أما طبقا لترجمة رينان لهذه السطور فنقرأ أن "الطاغية هو الذى يقوم بالحكم فى سبيل نفسه لا فى سبيل الأمة، وطغيان الكهنة هو أسوأ طغيان. وتعد جمهورية العرب القديمة نسخة تامة المطابقة لجمهورية أفلاطون. وقد أفسد معاوية هذا المثل الرائع بإقامة حكم بنى أمية المطلق، وفتح تاريخ الانقلابات، التى لم تخرج جزيرتنا (الأندلس) من نطاقها كما قال ابن رشد" (رينان/ ابن رشد والرشدية/ ترجمة عادل زعيتر/ دار إحياء الكتب العربية/ ١٩٥٧م/ ١٧١). هذا ما قاله رينان بناء على ترجمة الكتاب الرشدى إلى اللاتينية

بـ"العرب فى الزمن القديم"؟ هل يقصد الجاهلية؟ فأىَّ الدول فى ذلك الوقت يقصد؟ هل يقصد مثلا مملكة كندة فى أواسط الجزيرة العربية؟ هل يقصد الغساسنة؟ هل يقصد المناذرة؟ هل يقصد

والعبرية. ونحن نعرف أن ابن رشد، حينما انتقل فكره إلى أوربا، صار ابن رشد آخر غير الذى نعرفه، إذ جعلوه مثلا ملحدا، كما أن الأصل العربى قد اعتراه تغيير ضخم حين ترجم إلى العبرية، وكذلك حين أعيد من العبرية إلى العربية فى كتابنا الحالى. وتعقيبا على هذا النص لا بد من التنبيه إلى أن ابن رشد ليس هو أول ولا آخر من قال عن معاوية ما قال. بل لقد قال الجاحظ ما هو أقوى من ذلك قبل ابن رشد بوقت طويل، ولم يمسه أحد من الحكام بسوء. ولا ينبغى أن يقال إنه كان يعيش فى ظل العباسيين، ومن مصلحتهم الإساءة إلى معاوية، فلم يكن يُنْتَظَر منهم أن يؤذوه لهذا السبب. ذلك أن ما قاله الجاحظ عن معاوية ينطبق تماما على العباسيين. وعلى أية حال لم يكن وضع ابن رشد مختلفا عن وضعه، إذ لم يكن هو أيضا يعيش فى ظل الدولة الأموية ولا كانت دولة الموحدين تمت لهم بصلة ولا كانت تتعصب لهم. وهذا نص ما قاله الجاحظ فى رسالته "فى النابتة": "عندها استوى معاوية على الملك، واستبدَّ عَلَى بقية الشورى وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سَمَّوْه: عام الجماعة. وما كان عام جماعة، بل كان عام فُرْقَة وقَهْر وجَبْرِيَّة وغلبة، والعام الذي تحولت فيه الإمامة مُلْكًا كسرويًّا، والخلافة غَصْبًا قيصريًّا"... إلى آخر ما قاله، وهو شديد جدا. وهذا أبو حيان التوحيدى، وكان يعيش تحت حكم العباسيين، ويسبق ابن رشد بنحو قرنين من الزمان، يقول فى "الإمتاع والمؤانسة" ردا على قول محدِّثه: "فقد وصل الأمر بعد مدة إلى آل النبى صلى الله عليه وسلم"، يقصد العباسيين: "صدقتَ، ولكن لما ضعف الدين وتحلحل ركنه وتداوله الناس بالغلبة والقهر، فتطاول له ناسٌ من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعجم وبوقتهم ونهضتهم وعادتهم في مساورة الملوك، وإزالة الدول، وتناول العز كيف كان، وما وصل إلى أهل العدالة والطهارة والزهد والعبادة والورع والأمانة، ألا ترى أن الحال استحالت عجمًا: كسرويةً وقيصريةً، فأين هذا من حديث النبوة الناطقة، والإمامة الصادقة؟ هذا الربيع، وهو حاجب المنصور، يضرب من شَمَّت الخليفة عند العطسة، فيشتكي ذلك إلى أبي جعفر المنصور، فيقول: أصاب الرجل السنة، وأخطأ الأدب. وهذا هو الجهل، كأنه لا يعلم أن السنة أشرف من الأدب، بل الأدب كله في السنة، وهي الجامعة للأدب النبوي والأمر الإلهي. ولكن لما غلبت عليهم العزة، ودخلت النعرة في آنافهم، وظهرت الخنزاونة بينهم، سَمَّوْا آيين العَجَم: أدبا، وقدَّموه على السُّنَّة التي هي ثمرة النبوة. هذا إلى غير ذلك من الأمور المعروفة، والأحوال المتعالمة المتداولة التي لا وجه لذكرها، ولا فائدة لنشرها، لأنها مقررةٌ في التاريخ، ودائرةٌ في عرض الحديث. ولما كانت أوائل الأمور على ما شرحتُ، وأواسطها على ما وصفتُ، كان من نتائجها هذه الفتن والمذاهب، والتعصب والإفراط، وما تفاقم منها وزاد ونما وعلا وتراقَى، وضاقت الحيل عن تداركه وإصلاحه، وصارت العامة مع جهلها تجد قوةً من خاصتها مع علمها، فسُفِكت الدماء، واستُبِيح الحريم، وشُنَّت الغارات، وخَرِبت الديارات، وكثر الجدال، وطال القيل والقال، وفشا الكذب والمِحَال، وأصبح طالب الحق حيران، ومحب السلامة مقصودًا بكل لسانٍ وسِنَان، وصار الناس أحزابا في النِّحَل والأديان: فهذا نصيري، وهذا أشجعي، وهذا جارودي، وهذا قطعي، وهذا جبائي، وهذا أشعري، وهذا خارجي، وهذا شعيبي، وهذا قرمطي، وهذا راوندي، وهذا نجاري، وهذا زعفراني، وهذا قدري،وهذا جبري، وهذا لفظي، وهذا مستدركي، وهذا حارثي، وهذا رافضي، ومن لا يحصي عددها إلا الله الذي لا يعجزه شيء. لا جرم شَمَّت اليهود والنصارى والمجوس بالمسلمين، وعابوا وتكلموا، ووجدوا آجُرًّا وجِصًّا فبَنَوْا، وسمعوا فوق ما تمنَّوْا فروَوْا...".

مملكة سبإ؟ . . . ولكن هل كانت هذه الدول تتبع السياسة الفاضلة أيا ما يكن معنى "السياسة الفاضلة"؟ وكيف عرف ابن رشد بذلك؟ وأين دليله؟ ثم أين من هذا كله دولة الرسول والخلفاء الراشدين من بعده؟ أم ترى ابن رشد لا يعدها دولة؟ ولقد تناول علماء كثيرون قبل ابن رشد ما فعله معاوية كما ألمحنا، فهل مَسَّهم أحد بأذى؟ وهل كان الموحدون أمويين حتى يسخطوا على ابن رشد لما قاله فى حق الدولة الأموية؟ ثم متى كان حكم التغلُّب عارا فى ذلك الوقت حتى يضيق صدر يعقوب أبى يوسف بإشارة ابن رشد إليه؟ لقد ذكر الماوردى، قبل ابن رشد بنحو قرنين فى "الأحكام السلطانية"، ذلك الضرب من الحكم على أنه أمر شرعى مقبول لا عُوَار فيه عند بعض الفقهاء ولا ملامة تلحق من يلجأ إليه، وبخاصة إذا كان يحوز شروط الإمامة، فكيف يقال إن الأمير الموحِّدى خاف عواقب ذلك الكلام، وكأن الجماهير كانت تغلى فى انتظار إشارة البدء من ابن رشد حتى تهب فتحطم السلاسل والأغلال وتمحو الموحدين من الوجود محوا؟ إن الاعتراض على ذلك النوع من السلطان ما كان ليدور فى ذهن أحد فى تلك الأيام. فلماذا تضخيم الأمور على هذا النحو؟ إن خوف الحكام فى تلك الأيام إنما كان يخامرهم من ناحية الأقارب الطامعين فى الحكم أو من منافس قوى لهم يرتكز على عصبية أسرية لا من ناحية الجماهير. فينبغى أن يكف القائلون بهذا السبب العجيب عن هرائهم. وإذا كان ابن رشد نفسه لم يشر إلى هذا السبب فكيف نجىء نحن فى آخر الزمان ونقول به؟ بل لقد سكت جميع القدماء طوال تلك المئين من السنين فلم يومئوا إلى هذا السبب مجرد إيماء.

أما قول د. محمد عابد الجابرى، فى مدخل ترجمة كتاب "الضرورى فى السياسة"[١]، إن ابن رشد قد ألف الكتاب بناء على رغبة أبى يحيى أخى يعقوب أبى يوسف المنصور حين كان المنصور مريضا ويتوقع أبو يحيى موته فهو كلام لا ساق له ولا قدم، إذ لو كان الأمر كذلك، وكانت انتقادات ابن رشد إنما يقصد بها المنصور نفسه، لما كانت عقوبة ابن رشد شيئا آخر سوى العقوبة التى أُنزِلَتْ بذلك الأخ، ألا وهى تطيير الرقاب. لقد جاء أبو يحيى معتذرا إلى أخيه الخليفة، لكن الاعتذارَ لم ينفع ولم يشفع، وأمر المنصور بقتله مثلما أمر قبل ذلك بقتل عم وأخ له آخر لسبب مشابه[٢]، فهل ابن رشد أعز على المنصور من أخويه وعمه؟ ثم إن أيًا ممن روى حكاية تآمر الأخ من المؤرخين لم يتطرق إلى ذكر ابن رشد بأى نوع من الإشارة ولا ألمح له أى كاتب منذ ذلك الحين على

---

[١] ص٣١– ٣٢.

[٢] وهو ما ذكره د. الجابرى ص٣٧.

مدار بضعة عشر قرنا إلى أن كتب د. الجابرى ما كتب من بُنَيَّات خياله القَفَّاز بما يدل على أنه لم يكن لابن رشد فى تلك المؤامرة ثور ولا طِحْن على عكس ما يقوله د. الجابرى رغبة منه فى إضفاء هالة على ابن رشد لا يستحقها، فقد رأينا ابن رشد خوافا حين دخل على أبى يعقوب يوسف خليفة الموحدين[١]، فسأله هذا عن رأى الفلاسفة فى السماء: أقديمة هى أم حادثة؟ فدفعه

---

[١] من لجاج د. محمد عبد الله الجابرى أن كل من كتب عن هذه الحادثة من القدماء ذكر أنها وقعت أيام خلافة أبى يعقوب يوسف هذا، فضلا عن أن ابن رشد، لدن حكايته لما وقع، يلقب أبا يعقوب فى كل مرة يشير إليه فيها بـ"أمير المؤمنين"، فيأتى الجابرى ويصر على أنها حدثت أيام كان أبو يعقوب واليا على أشبيلية لا يزال (انظر الجابرى/ ابن رشد- سيرة وفكر: دراسة ونصوص/ ٤٦ وما بعدها). ومما يتكئ عليه الجابرى أن ابن رشد لم يكن وقتذاك قد عرف باشتغاله بالفلسفة بعد، وإلا ما أنكر اشتغاله بها. والرد على ذلك هو: ولم سأله أبو يعقوب فى هذا الأمر الحساس جدا من أمور الفلسفة إن لم يكن معروفا باهتماماته الفلسفية؟ وفوق ذلك فإن ابن رشد يحرص على الإشارة إلى أن الخليفة عمل على طمأنته حتى ذهب عنه الروع والحياء بما يعنى أنه كان على علم باشتغاله بالفلسفة وأن إنكاره إنما كان تخوفا منه ومن بطشه. ثم كيف يجهل الخليفة اشتغال ابن رشد بالفلسفة، وهو إنما أتى به ليكلفه تسهيل عبارة مترجمى أرسطو، وهو ما يدل على أنه كان يعلم عنه تمام العلم تفلسفه من قبل. أما قوله إن إشارته إلى أبى يعقوب بلقب "أمير المؤمنين" إنما كانت حكاية للحال الواقع آنذاك بعدما صار فعلا خليفة للموحدين فالجواب هو أن الطبيعى، لو كانت حجة الجابرى صحيحة، أن يقول ابن رشد مثلا إن هذا كان أيام تولى أمير المؤمنين أشبيلية قبل أن يتولى الخلافة. لكنه إنما تحدث عن الأمر على أن أبا يعقوب كان أيامها أميرا للمؤمنين فعلا. أما تحجج الجابرى بأنه من غير المعقول أن يكون ابن رشد قد تولى القضاء لعبد المؤمن والد أبى يعقوب ثم يجهله أبو يعقوب فيسأله عن اسمه واسم أبيه وما إلى ذلك فتفنيد هذه الحجة من أسهل ما يكون، فقد ذكر ابن الطفيل أول شىء فى ذلك اللقاء كل ما يتصل بابن رشد وأثنى على أسرته وبيته، فضلا عن أنه كان هناك اتفاق بين ابن طفيل وبين الخليفة على الإتيان بابن رشد للبلاط وتكليفه تسهيل عبارة مترجمى أرسطو، أى أن الخليفة حتى لو لم يكن يعرف شيئا عن ابن رشد من قبل لقد كان ما قاله عنه ابن الطفيل قبل مجيئه لمقابلة الخليفة وبعد دخوله عليه كافيا لتعريفه التعريف الكامل به، ومع هذا نرى الخليفة يعيد السؤال عن هذه الأشياء بعد ذلك. فماذا يقول الجابرى فى هذا؟ يبدو لى أن الخليفة إنما اراد أن يباسط ابن رشد فاستزاد من التفاصيل المتعلقة بأسرته مثلا. اللهم إلا إن قلنا إن الخليفة كان مصابا بالألزهايمر: يسمع منها، وينسى من هنا وكأنه لم يسمع شيئا! ثم إن المراكشى فى "المعجب فى تلخيص أخبار المغرب" حين ترجم لأبى يعقوب وتحدث عن علاقة ابن الطفيل وابن رشد به إنما تحدث عنه بصفته أميرا للمؤمنين لا بصفته واليا على أشبيلية. وهذا من الوضوح بمكان بحيث لا يقبل المراء. ونفس الشىء نجده فى "الاستقصا فى أخبار دول المغرب الأقصى" للسلاوى عند ترجمته لابى يعقوب يوسف نقلا عن ابن خلكان. ولإعطاء القارئ فكرة عن طريقة توثيق الجابرى لنقوله أشير فقط إلى أن العباس بن إبراهيم صاحب "الإعلام بمن حل مراكش أغمات من الأعلام" يقول ما نصه (ص١٣١): "وكان ابن رشد فى مراكش عام ٥٨٤، ولعله استدعاه عبد المؤمن ليستعين به على ترتيب المدارس التى أنشأها فى مراكش، فتولى القضاء فى المغرب مع البقاء على القضاء فى الأندلس، وهو ابن

الرَّوْع إلى تنكب الحقيقة وإنكار الاشتغال بالفلسفة بتة إلى أن وجد أن الأمير لا يستطلع طِلْعَه، وإنما يريد العلم فعلا، فحينئذ أظهر حقيقة أمره، وكذلك حين قربه إليه يعقوب أبو يوسف الابن وهنأه الناس على ذلك فتوجس من هذا التقريب السريع شرا . وإن العبارة التى قالها فى تبرير هذا التوجس لذات مغزى عميق هنا، إذ كان جوابه على التهنئة أن "أمير المؤمنين قد قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أُؤَمّله أو يصل رجائي إليه" . وهذان مجرد مثالين. إن مثل ذلك الخواف لا يمكن أن يفكر فى الثورة أو مساندة الثوار . ولنفترض، بعد كل ما قدمناه مما يقطع أن ما قاله د . الجابرى لا حقيقة له ولا أساس، أنه صحيح، فأين يا ترى وجه الفخر بالنسبة لابن رشد فى انحيازه لأخى الخليفة المتآمر؟ إنه لم يصنع هنا أكثر من الانحياز لطاغية متآمر يريد الوصول إلى سدة الحكم بالخيانة والتغلب ضد حاكم آخر وصل إلى سدة الحكم تغلبا وقوة. فأين وجه الفخر فى ذلك لفيلسوفنا ؟ ثم كيف ترك الخليفة المنصورُ، بعدما عفا عن ابن رشد، كلامَه فى آخر كتابه عن سياسة أفلاطون، الذى يرى د . الجابرى أنه موجه إلى أبى يحيى، فلم يمحه رغم أن هذا الكلام، بناء على تفسير د . الجابرى، من شأنه إغراء كل من تسول له نفسه بالانقضاض على السلطة وخلعه منها ؟ بل كيف جرؤ ابن رشد على ترك هذا الكلام الذى من الممكن أن يحرك أحقاد الخليفة النائمة فى أى وقت ويغريه بالانقلاب عليه كرة أخرى؟ أليس المتوقع فى هذه الحالة أن يبادر ابن رشد فيتخلص من هذه السطور التى تشكل دليل إدانة لا يُصَدّ ولا يُرَدّ، بَلْهَ أن يتخلص من الكتاب جملة فيريح ويستريح حتى لا ينكأ يوما الجراح التى التأمت؟ ولا ننس أن هناك جماعة من العلماء قد عوقبوا مع ابن رشد، وهم أبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية، وأبو عبد الله الأصولي، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباس القرابي الشاعر. فأين موقعهم من كلام د . الجابرى وتمجيده لابن رشد ؟ واضح أن المقصود هو تعظيم ابن رشد فقط وتلميع صورته بكل سبيل رغم افتقار هذا التلميع إلى أى أساس.

سبع وعشرين سنة"، إلا أن الجابرى يحور الكلام بحيث يصير على النحو التالى محيلا رغم ذلك إلى كتاب "الإعلام" بالطبعة والصفحة، وشتان ما بين هذا وذاك. وهو يفعل ذلك اعتمادا على أنه لا وقت عند أحد للمراجعة والتثبت، وأنه إذا راجع بعض الناس ما كتب فإن الباقين لن يفكروا فى شىء من هذه المراجعة. إن الجابرى يجعل سبب سفر ابن رشد لمراكش هو استدعاء الخليفة له للاستعانة به على ترتيب المدارس هناك قولا واحدا، بينما أصل الكلام هو أنه كان موجودا فى مراكش فى ذلك التاريخ، وإن كان العباس بن إبراهيم قد أضاف قوله: "ولعله استدعاه الخليفة. . ." . فانظر الفرق بين الأمرين تعرف إلى أى مدى ينتهك الجابرى أصول التوثيق والتحقيق. وهذا نص ما قال (ابن رشد– سيرة وفكر/ ٤١): "هذه المكانة الفكرية والاجتماعية والسياسية التى كانت تتمتع بها أسرة بنى رشد، سواء زمن المرابطين أو زمن الموحدين، هى التى تفسر استدعاء عبد المؤمن، المؤسس الفعلى لدولة الموحدين، لفيلسوفنا سنة ٥٤٨هـ إلى العاصمة "ليستعين به على ترتيب المدارس التى أنشأها بمراكش"، وكان عمره سبعا وعشرين سنة" .

والآن إلى القاصمة لذلك الرأى الفئيل، وهى أن قتل المنصور لأخيه أبى يحيى قد وقع عام ٥٨٥هـ حسبما ذكر المراكشى فى "المعجب فى تلخيص أخبار المغرب" عند الحديث عن استرجاع مدينة شلب من النصارى، فى حين أن بداية دخول ابن رشد بلاط المنصور كان، كما جاء فى "طبقات الأطباء" لابن أبى أصيبعة، عام ٥٩٢هـ. أى أن ابن رشد، وقتما قتل المنصور أخاه أبا يحيى، لم يكن قد التحق بالبلاط المنصورى بعد، بل التحق به بعد ذلك بعدة سنوات. وقد ذكر رينان أنه فى عام ٥٩٢هـ كان ابن رشد يتمتع بالمعاملة الكريمة من جانب المنصور[١]، إذ لم تكن نكبته قد وقعت بعد[٢]. ليس ذلك فقط، بل إن د. الجابرى يؤكد ويلحف فى التأكيد أن ابن رشد قد ألف كتابه المذكور عام ٥٩٠هـ[٣]. عظيم! لكن فات د. الجابرى صاحب الخيال المحلق فى أجواز السماء أن أبا يحيى كان قد قُتِلَ قبل ذلك بخمس سنين، عام ٥٨٥هـ طبقا لما كتبه عبد الواحد المراكشى فى "المعجب" لدن ترجمته للمنصور، فكيف بالله يكون ابن رشد قد ألف كتابه لأبى يحيى؟ أترى أبا يحيى اتصل به من القبر وطلب منه أن يؤلف له كتابا فى السياسة يسلى به عظامه التى تشعر بالملل من عدم الأصدقاء هناك ويتعلل به عن فشله فى اعتلاء سدة الحكم فى الدنيا أيام كان لحما وعظما ثم لم يعد الآن سوى عظم ليس إلا؟ ألا إن أمر الجابرى كله عجب فى عجب. ويزداد الأمر هزلا حين يؤكد الجابرى أن أبا يحيى كان مستعجلا تأليف ابن رشد

---

[١] انظر رينان/ ابن رشد والرشدية/ ٣٨.

[٢] يذكرنى هذا بما وقع فيه كبار مؤرخى الأدب والنقاد العرب بدءا من صاحب "الأغانى" وانتهاء بالدكتور محمد النويهى من خطإ تاريخى فاحش يتمثل فى أن إنكار علماء البصرة المتشددين على أشعار بشار الماجنة المفحشة فد انتهى إلى الخليفة العباسى المهدى، فكان أن أحضره وقتله، إذ اكتشفتُ أن هؤلاء العلماء جميعا كانوا قد ماتوا قبل ذلك بزمن طويل، بل إن بعضهم قد مات فى عهد الدولة الأموية. وقد سجلت هذا كله فى كتابى عن بشار بن برد. وبالمثل كان هناك أستاذ جامعى أراد أن يدفع عن طه حسين تهمة السطو على نظرية مرجليوث فى إنكار صحة الأدب الجاهلى، فما كان منه إلا أن زعم أن طه حسين كان يحاضر فى موضوع الشعر الجاهلى ونحله قبل كتابة مرجليوث لبحثه فى ذلك الموضوع عاما بعد عام، لولا أننى قد اكتشفت، وأنا أكتب كتابى: "معركة الشعر الجاهلى بين الرافعى وطه حسين"، أن طه حسين لم يحاضر قط فى الشعر الجاهلى ولا فى أى موضوع فى الأدب العربى فى الجامعة المصرية قبل صدور بحث مرجليوث، إذ كان يحاضر منذ عاد من فرنسا فى تاريخ الإغريق والرومان، وهو تخصصه الذى حصل فيه على الدكتورية من باريس، ولم يتحول إلى تدريس الأدب الجاهلى إلا عام ١٩٢٦م بعد نشر بحث مرجليوث المشار إليه بشهور. كما أقدم أيضا مرجليوث، دفاعا عن طه حسين، على القول بأن كتاب طه حسين عن الشعر الجاهلى قد صدر مع كتابه فى نفس التاريخ تقريبا مع أن هناك مسافة عشرة شهور تفصل بين ظهور الدراستين لصالح دراسة مرجليوث.

[٣] انظر الجابرى/ المثقفون فى الحضارة العربية– محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد/ ١٣٥.

للكتاب[١]. ترى فيم الاستعجال؟ أكانت عظامه فى القبر تقرقع وتتحرق شهوة إلى القراءة أم ماذا؟ ومعنى ذلك أيضا أن أعداء ابن رشد قد ضيعوا على أنفسهم خمس سنين كاملات قبل أن يخطر لهم التفكير فى إيذائه. يا لهم من أغبياء حمقى!

ويمضى د. محمد عابد الجابرى فى تُرَّهاته فيقول إن أعداء ابن رشد، قبيل حرب الأرك، التى انتصر فيها الخليفة على النصارى، قد تجشموا السفر من قرطبة إلى مراكش محاولين الاتصال بالخليفة ليوغروا صدره على الفيلسوف، إلا أن مشاغل الخليفة فى الاستعداد للحرب وقفت حائلا دون هذا الاتصال، فعاودوا الكرة بعد ثلاث سنوات، لينجحوا هذه المرة فى إطلاعه على ما يدينه من كتبه، فكانت القاصمة[٢]. يريد د. الجابرى أن يدخل فى رُوعنا أن فشل أعداء ابن رشد فى المرة الأولى اقتضاهم الانتظار ثلاث سنوات أخرى قبل أن ينجحوا فى إطلاع الخليفة على خيانة ابن رشد وانحيازه لأخيه، الذى كان قد أُعْدِم قبل سنوات. وما الدليل على خيانة الفيلسوف يا ترى؟ الدليل هو تلك العبارة العامة التى يدعو فيها ابن رشد لمن يخاطبه فى آخر الكتاب أن يوفقه الله وأن يجنبه ثبوط العزيمة. يا له من دليل لا يخر منه الماء على خيانة الرجل! ومع هذا نفاجأ بالخليفة يكتفى بإبعاد الفيلسوف إلى قرية أليسانة القريبة من قرطبة. فيا له هو أيضا من خليفة معتوه! بالله عليكم أيها القراء كيف يمكن أن نأخذ بفرضية د. الجابرى، اللهم إلا إذا أريد لنا أن نتخلص من عقولنا ونخرّ عُمْيًا وبُكْمًا وصُمًّا على ما يقول رغم تهافته؟

ثم أى أمير ذلك الذى يرغب فى عِزّ وقت تآمره فى اختصار كتاب أفلاطون فى السياسة؟ ترى ماذا يمكن أن يفعله مثل ذلك المتآمر بكتاب كهذا فى ظل تلك الظروف؟ وهل كان الإصلاح السياسى عند المسلمين ليتوقف على قراءة مثل ذلك الكتاب لو صح ما يقوله د. الجابرى من أن أخا الخليفة المتآمرَ قد طلب ذلك من ابن رشد بغية الاعتماد عليه فى إصلاح الدولة؟ ومتى كان المتآمرون يفكرون فى الإصلاح السياسى؟ إن كل هم أبى يحيى وأشباهه إنما هو الوصول إلى كرسى السلطان، وكفى. وواضح أن قائلى هذا هم ممن يلقون الكلام على عواهنه جريا على ما يريدون صناعته من صورة وضاءة لابن رشد، وإلا ما اتهموا ابن رشد بأنه ألف كتابا لأبى يحيى

---

[١] انظر ابن رشد/ الضرورى فى السياسة/ ترجمة د. أحمد شحلان/ ٤٤.

[٢] انظرد. الجابرى/ المثقفون فى الحضارة العربية– محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد/ ١٢٥– ١٢٦.

بناء على رغبة أبى يحيى، الذى كان قد قتل قبل خمس سنوات. وبالمناسبة فقد أكد د. الجابرى أن ابن رشد هو الذى جعل الخليفة يولى أبا يحيى ولاية قرطبة. أما على أى أساس استند الجابرى فى هذه المعلومة فإنه يكتفى بالقول بأن المصادر قد ذكرت ذلك[١]. أية مصادر؟ لا يهم! إنها المصادر، والسلام!

ويتمادى د. الجابرى مع خياله الرحب الوسيع فيزعم أن ابن رشد فى قوله فى نهاية الكتاب: "أعانكم الله على ما أنتم بصدده وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله" إنما كان يقصد أبا يحيى هذا ويتمنى له النجاح فى تآمره على أخيه[٢]. أى أن ابن رشد كان من الحماقة بحيث يخاطب ميتا لا يسمع ولا يقرأ ولا يفهم، بل لا يمكن الاتصال به. أما إذا تغاضينا عن هذه النقطة، وهى مما لا يمكن التغاضى أبدا عنه، فإننا نرى ابن رشد يسجل على نفسه، وبالصوت والصورة، خيانته للمنصور معرضا نفسه بكل سذاجة إلى القتل، والقتل الوَحِىّ الذى لا نقض فيه ولا إبرام. ومن يقرأ كلام ابن رشد هذا بعيدا عن مزاعم الجابرى سوف يكتشف أنه كلام عام لا صلة بينه وبين تطلع أبى يحيى إلى وراثة أخيه فى السلطان. ثم إن كل ما فعله أبو يحيى هو أنه لما مرض أخوه أبو يوسف يعقوب المنصور مرضا شديدا ظنّ أنه لن يُبِلّ منه بل سيموت تطلعت نفسه إلى أن يكون الحاكم من بعده وأخذ يفاتح كبار أهل الأندلس فيما يتمناه، فعمل كثير منهم على تجنب التورط فى ذلك. فأين موضع العزيمة هنا والثبوط؟ إن الأمر فى هذا الموضع هو أمر الأقدار: فإذا قضى الله للمنصور أن يموت تم الأمر لأبى يحيى أو كاد، وإلا فلا موضع لتحقيق تطلعاته. فالأمر إذن لم يكن أمر عزيمة يخشى ثبوطها، بل أمر أقدار ليست فى يد أبى يحيى.

وإلى القارئ ما كتبه عبد الواحد المراكشى بخصوص هذا الموضوع فى كتابه: "المعجب فى تلخيص أخبار المغرب" فى سياق كلامه عن استرجاع مدينة شلب من أيدى النصارى: "ولما كان في سنة ٥٨٥ قصد بطرو بن الريق، لعنه الله، مدينة شلب من جزيرة الأندلس فنزل عليها بعساكره وأعانه من البحر الإفرنجُ بالبُطَس والشواني. وكان قد وجه إليهم يستدعيهم إلى أن يعينوه، على أن يجعل لهم سبي البلد، وله هو المدينة خاصة، ففعلوا ذلك ونزلوا عليها من البر والبحر فملكوها

---

[١] انظر كتاب ابن رشد: "الضرورى فى السياسة– مختصر كتاب "السياسة" لأفلاطون"/ ترجمة د. أحمد شحلان/ ٣٨.

[٢] ص٣٨.

وسَبَوْا أهلها، وملك ابن الريق، لعنه الله، البلد . وتجهز أمير المؤمنين في جيوش عظيمة وسار حتى عبر البحر، ولم يكن له هَمٌّ إلا مدينة شلب المذكورة، فنزل عليها، فلم تطق الروم دفاعه وخرجوا عنها وعما كانوا قد ملكوه من أعمالها . ولم يكفه ذلك حتى أخذ حصنا من حصونهم عظيما يقال له: طرش، ورجع إلى مراكش.

وبعد رجوعه مرض مرضا شديدا خِيفَ عليه منه. وكان قد وَلَّى أخاه أبا يحيى الأندلس، فجعل يتلكأ في خروجه ويبطئ تربصا به وطمعا في وفاته. وكلما أفاق هو سأل: هل عبر أبو يحيى أم لا؟ فلما بلغ أبا يحيى استحثاثه إياه أسرع إلى العبور، وهو لا يشك أن أول ما يرد عليه خبر وفاته، فاستمال أشياخ الجزيرة ودعاهم إلى نفسه وقال: ما تركت أمير المؤمنين إلا هامَةَ اليومِ أو غَدٍ، وليس لها غيري. فجعل أشياخ الجزيرة يحيل بعضهم على بعض، وأهل بلد على أهل بلد حتى بلغ مرسية، وكتبوا بذلك مساطير خوفا على أنفسهم. وأفاق أمير المؤمنين من مرضه، وأشار عليه الأطباء بالسفر، فخرج قاصدا مدينة فاس يُحْمَل في محفة على بغلين. وبلغه أمر أبي يحيى المذكور، وجاءته كتب أهل الأندلس والمساطير التي كتبوها . ولما سمع أبو يحيى بحركته جاء معتذرا إليه حتى عبر البحر فلقيه بمدينة سلا. فلما وقعت عينه عليه قال لمن عنده: هذا الشقيّ قد جاء! وأمر به فقُيِّد، ووَجَّه إلى أشياخ الأندلس، فحضروا وأَدَّوْا شهاداتهم، وأمر به فأُحْضِر، وقال: إنما أقتلك بقوله صلى الله عليه وسلم: "إذا بويع خليفتان بأرض فاقتلوا الآخر منهما" . وأمر به فضُرِبَتْ عنقه. قتله أخوه لأبيه عبد الرحمن بن يوسف، وذلك بمحضر من الناس، وأَمَر به فكُفِّن ودُفِن، وأقبل على القرابة فنال منهم بلسانه وأخذ منهم أخذا شديدا وأمر بإخراجهم على أَسوإ حال حفاةً عراةَ الرؤوس، فخرجوا، وكل واحد منهم لا يشك أنه مقتول! ولم يزل أمر القرابة من يومئذ في خمولٍ وهَمَل، وقد كانوا قبل ذلك لا فرق بين أحدهم وبين الخليفة سوى نفوذ العلامة، فكان جملة من قتَل يعقوب أخويه وعمه!"[1] .

وبمستطاعى، جريا على منهج الجابرى فى تقويل النصوص ما ليس فيها، أن ألوى الكلام إلى ألف جهة ومعنى طبقا لما أريد تقريره وإيهام القراء به[2] . ولكنى، بحمد الله، ليس لى مأرب فى لَيِّ

---

[1] واضح أن ما صنعه أبو يحيى فى هذه الظروف الخطيرة هو خيانة بلقاء لا تقبل توجيها ولا تأويلا. فلو صدق كلام الجابرى فى وقوف ابن رشد إلى جانبه لكان ابن رشد مدينا دينونة شنيعة لا يمكنه الخروج منها بحال.

[2] اتبع كل من محمود شاكر ود. طه حسين هذه الطريقة فى ترجمته للمتنبى، فكانت النتيجة أن صار المتنبى عند شاكر ابنا لأحد كبار العلويين، وعند طه حسين ابن حرام حملت به أمه من أحد جنود القرامطة لدن هجومهم على الكوفة. ولله فى خلقه شؤون. ثم جاء دارس آخر هو عبد الغنى الملاح فجعل من المتنبى ابنا للإمام المهدى ذاته. وقد تصديت

الكلام ولا إيهام القراء بما لا حقيقة له. والغريب أن الجابرى سرعان ما ينقلب على عقبيه ليقول لنا إن أبا يحيى لم يُسَرّ من كتاب ابن رشد لما فيه من انتقاد للأوضاع السياسية فى دولة الموحدين[١]. ثم سرعان ما ينقلب على نفسه كرة أخرى ليعود فيقول إن أبا يحيى كان راضيا بما كتبه ابن رشد فى هذا المضمار باعتباره من معارضى الحكم، مع أن أبا يحيى لم يكن معارضا للحكم بل كان يتولى ولاية قرطبة لأخيه طبقا لكلام الجابرى نفسه. فمن الواضح أن الجابرى لا يستقر على قرار[٢]. فلماذا طلب أبو يحيى إذن من ابن رشد أن يؤلف ذلك الكتاب؟ أليس الكتاب يقول ما يقوله أفلاطون، وإن لم يقصد دولة الأندلس بالذات، بل الدول بشكل عام؟ ثم كيف تخلت الحصافة عن ابن رشد فلم يفهم ما يريده منه الرجل؟ وإذا كان الأمر كذلك فلم أبقى أبو يحيى فيلسوفَنا قريبا منه بعدما سخط عليه بسبب غفلته السياسية؟ وبالمناسبة فالدكتور الجابرى يذكر أن المراكشى صاحب "المعجب فى تلخيص أخبار المغرب" كان على صلة قوية طيبة بأبى يحيى هذا[٣]. وهنا يثور للتو سؤال هام هو: لماذا لم يحسم المراكشى تلك القضية ويقول، لدن حديثه المفصل عن محنة ابن رشد، إن ابن رشد قد مالأ أبا يحيى فى مسعاه لوراثة المنصور فى الحكم بعد وفاته؟ إن المسألة لم تكن لتضره فى شىء، إذ الخليفة الجديد وكل من حوله والفقهاء ورجال الدولة جميعا يعلمون هذا، فهو لن يأتى إذن بشىء مجهول، ولن يؤذى ابن رشد بشىء لأن ابن رشد كان قد انتقل إلى جوار ربه. وما دام المراكشى قد صرح بأن أبا يحيى كان طامعا فى وراثة الحكم بعد وفاة المنصور فما الذى منعه من الإتيان ببقية الخبر والحديث عن دور ابن رشد فى ذلك؟ أليس هذا ما يقوله العقل والمنطق؟

إن المراكشى الذى يقول: "ولم يكن يقرَّب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من عَلِم عِلْم الفروع. فنفقتْ فى ذلك كتبُ المذهب، وعُمِل بمقتضاها، ونُبِذ ما سواها، وكثر ذلك حتى نُسِيَ النظر فى كتاب الله وحديث رسول الله، فلم يكن أحد من مشاهير ذلك الزمان يعتنى بهما كل

لكل رأى من هذه الآراء الثلاثة الشاذة وبينت فساده وتنطعه فى الفصل الأول الخاص بنسب الشاعر من كتابى: "المتنبى– دراسة جديدة لحياته وشخصيته". والمضحك أنك عبثا تبحث فى أشعار المتنبى وأخباره عن أى شىء يمكن أن يكون متكأً لهذه الآراء العجيبة فلا تجد أبدا، بل تجد كل واحد من الثلاثة الباحثين يأتى إلى لفظة طائرة هنا أو هناك فيحملها بما فى نفسه، واللفظة فى حد ذاتها مسكينة لا تعنى ولا يمكن أن تعنى شيئًا مما يقول. والجابرى يسير على هذه السنة، وهو أمر لا علاقة له بأصول البحث العلمى.

[١] ص٣٩.

[٢] ص٤١.

[٣] انظر د. محمد عابد الجابرى/ المثقفون فى الحضارة العربية– محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد/ ١٢٧ وما بعدها.

الاعتناء" لم يكن ليعجزه أن يورد ما وقع حقا لأن الأمر فى تلك الحالة أهون ألف مرة مما قاله فى النص الآنف الذكر. لكن الجابرى، لشديد الأسف، يلف ويدور مرهقا نفسه وإيانا فى محاولة إقناعنا بأن الخليفة ورجال الدولة فى محاكمتهم لابن رشد كانوا يظهرون للعامة شيئًا (هو أنه يقول فى كتبه الفلسفية كلاما لا ينسجم مع عقيدة الإسلام)، ويخفون شيئًا آخر (وهو أنه كان ضالعا مع أبى يحيى فى تطلعه إلى الوصول لسدة الحكم بعد وفاة أخيه المنصور)[١]. ولكن لماذا يا ترى كل هذا التحسس من جانب الدولة فى معالجة أمر ابن رشد؟ لقد قُتِل أبو يحيى دون أن يتعمل الخليفة فيخترع سببا ظاهريا غير السبب الحقيقى. فهل كان ابن رشد أخطر من أخى الخليفة بحيث اضْطُرَّت الدولة إلى إخفاء الحقيقة وإظهار شىء آخر عوضا عنها؟ ولنفترض، رغم كل ما قلناه مما يهدم ما قاله الجابرى هدما، أن الدولة فعلا عاقبت ابن رشد على تآمره مع أبى يحيى أخى الخليفة لكن تظاهرت بأن عقابها له إنما هو على المروق من الدين، فأين هو من تلك التهمة؟ وهل خَرِس فلم يستطع أن يتكلم؟ أم هل ذُهِب بعقله فلم يشأ أن يدفع عن نفسه ذلك الاتهام الشنيع؟ أم تراه كان يرى أن تهمة المروق من الدين أمر غير ذى بال؟ الواقع أننا على أى وجه قلبنا أطروحة د. الجابرى ألفيناها مهلهلة تمام الهلهلة، لكن الرجل يتمسك بها تمسكا شاذا رغم كل ما يشوبها من عُوَارٍ فاضحٍ.

ومن مضحكات الجابرى قوله إن المنصور لم يشأ أن يجرى فى عقاب ابن رشد على الطريقة التقليدية التى كان ينتهجها الحكام فى تلك الأزمنة، وهى مصادرة أموال من يريدون معاقبته والقول بأنه اكتسبها من الحرام والرشوة وما أشبه لأن المصادرة فى حالة ابن رشد ما كانت لتجوز على عقول الناس، الذين يعرفون أنه كان قاضيا مستقيما نزيها وأنه كان فى خدمتهم[٢]. ومع أنه من السهل الرد على ذلك بأن كثيرا من أموال ابن رشد إنما كان هبات ومكافآت من المنصور كما نعرف فلا مانع لدينا أن نسلم بهذا سدا لباب الجدل الجابرى الذى لا ينتهى. فأين ذهب رأى الناس فيه حين نفاه المنصور إلى قرية اليهود عدة سنوات؟ ولماذا لم يقوموا بثورة دفاعا عن سمعته؟ ترى هل كان تقبُّلهم لاتهام ابن رشد فى عقيدته ودينه أخف عليهم وأسهل من تقبلهم لاتهامه فى ذمته المالية؟ وعلى أية حال لقد كان كثير من الناس والعلماء والشعراء راضيا عما نزل بابن رشد

---

[١] المرجع السابق/ ١٢٩ فصاعدا.

[٢] انظر د. محمد عابد الجابرى/ ابن رشد– سيرة وفكر: دراسة ونصوص/ ١٦– ١٧.

واشتركوا فى التشهير بالرجل وهجائه. فماذا يقول الجابرى فى ذلك؟ ثم هل كان أحد ليقوم فى وجه المنصور معترضا لو صادر أموال ابن رشد بل لو قتل ابن رشد قتلا؟ عجيب أمر الجابرى! هل يكون مثل هذا العقاب، لو وقع، ليهيج الشعب، الذى لم يهج لقتل أخوى المنصور وعمه وغيرهم من المنافسين له أو الخارجين عليه أو المناوئين له من كبار القوم؟ ثم ألم يقل ابن رشد، حسب كلام الجابرى، إن الدول فى بلاده تقوم على مصادرة أموال الناس. فما وجه الغرابة فى أن يصادر المنصور أموال ابن رشد فى تلك الحالة؟

ويفصّل المراكشى صاحب "الذيل والتكملة لكتابَىِ الموصول والصلة" القول فى سبب نكبة ابن رشد فيتحدث عن آرائه الفلسفية التى لم تكن تعجب الناس من حوله فاتهموه بسببها فى عقيدته، كما ذكر الأخذ والرد فى المجلس الذى عقده الخليفة لمحاكمة الرجل فى حضور كبار العلماء والفقهاء، والأوراق التى تشتمل على دليل الإدانة من وجهة نظر الشاكين، والكلام الذى وجه به بعض الحاضرين عبارات ابن رشد توجيها يخلع عنه ما فيها من شنع، ثم ما تمخض عنه المجلس من نفيه إلى أليسانة مع الإشارة إلى ما كان يقال عن نسبه فى بنى إسرائيل، وأن هذا هو السبب فى اختيارهم نفيه لتلك القرية لغلبة اليهود عليها، وكيف انتهى أمر تلاميذه إلى "التفرق أيدى سبا" كما يقول المراكشى، كل ذلك دون أن يشير المراكشى أبدا من قريب أو من بعيد إلى أية مؤامرات سياسية[١]. أما فيما يتعلق بصلته بأخى الخليفة فلم يستغرق الكلام أكثر من سطر واحد هذا نصه، وهو بصيغة التمريض كما ينبغى أن نلاحظ، علاة على أنه لم يجعله إلا سببا من أسباب، وعلى نحو عام ليس فيه تحديد ولا تفصيل ولا تعيين، ولم يقل إنه كان يتآمر مع أبى يحيى، بل تكلم عن اختصاصه به، وهى كلمة واسعة تتسع لكل شىء. قال: "ويذكر أن من أسباب نكبته هذه اختصاصه بأبى يحيى أخى المنصور والى قرطبة". ثم ساق بعض الحكايات الأخرى التى يرميه أصحابها بالمروق عن العقيدة الصحيحة بسبب اشتغاله بالفلسفة. ومرة أخرى لا ينبغى أن ننسى أن أبا يحيى كان قد قتل قبل نكبة ابن رشد بخمس سنوات كما سبق أن قلنا، فكيف يتأخر الخليفة كل تلك الأعوام قبل أن ينزل نقمته به على أمر لم يعد له وجود، وصار فى خبر "كان" منذ أعوام؟ ذلك أمر غريب لا يدخل العقل.

وفى "تاريخ قضاة الأندلس" للنُّبَاهِىّ (من أهل القرن الثامن الهجرى) عند ترجمته لابن رشد الحفيد: "ومن القضاة بقرطبة محمد بن أبي القاسم أحمد بن أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد.

---

[١] انظر كتابه المذكور/ تحقيق د. إحسان عباس/ دار الثقافة/ بيروت/ ١٩٧٣م/ ٦/ ٢٥– ٢٦.

يُكْنَى: أبا الوليد . وهو حفيد أبي الوليد قاضي الجماعة بقرطبة صاحب كتاب "البيان والتحصيل" . كان من أهل العلم والتفنن في المعارف. قال ابن الزبير: أخذ الناس عنه واعتمدوا عليه إلى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه في علومه من اختيار العلوم القديمة والركون إليها . ثم قال: فترك الناس الأخذ عنه وتكلموا . وممن جاهده بالمنافرة والمجاهرة القاضي أبو عامر يحيى بن أبي الحسن بن ربيع وبنوه، وامتحن بسبب ذلك. ومن الناس من تعامى عن حاله، وتأول مرتكبه في انتحاله. وتوفي حدود سنة ٥٩٨ . ومن تواليفه كتاب "البداية والنهاية"، وكتاب "مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة"، و"شرح الحمدانية" في الأصول، و"الكليات في الطب"، و"شرح رجز ابن سينا"، وكتاب "فصل المقال فيما بين الفلسفة والشريعة من الاتصال" وغير ذلك" . فالنباهى قد أتى بعد ابن رشد بعدة قرون، أى بعد أن انجابت الحساسية عن موضوعه، وكان باستطاعته من ثم أن يفتح صدره لنا ويكشف عن السر السياسى وراء نكبة ابن رشد لو كان هناك مثل هذا السبب. ومع هذا لم يذكر الرجل إلا الفلسفة وتجافى الناس عنه بسببها . ثم إن الذين شنعوا عليه أو تَوَلَّوْا كِبْر هذا التشنيع هم قاض منافس له وأبناؤه، وليسوا جماعة من السياسيين كما أراد د . الجابرى أن يوهمنا حين أشارت بعض المراجع السابقة إلى أنهم جماعة من كبراء قرطبة.

وهذا المَقَّرِىّ، وهو من أهل القرن التالى للنباهى، يقول نفس الشىء: "وأما الفلسفة فإمامها في عصرنا أبو الوليد ابن رشد القرطبي، وله فيها تصانيف جحدها لما رأى انحراف منصور بني عبد المؤمن عن هذا العلم، وسجنه بسببها، وكذلك ابن حبيب الذي قتله المأمون بن المنصور المذكور على هذا العلم بأشبيلية. وهو علم ممقوت بالأندلس لا يستطيع صاحبه إظهاره، فلذلك تخفى تصانيفه. وأما التنجيم فلابن زيد الأسقف القرطبي فيه تصانيف، وكان مختصا بالمستنصر بن الناصر المرواني، وله ألف كتاب "تفصيل الأزمان ومصالح الا بدان"، وفيه من ذكر منازل القمر وما يتعلق بذلك ما يستحسن مقصده وتقريبه. وكان مطرف الأشبيلي في عصرنا قد اشتغل بالتصنيف في هذا الشأن، إلا أن أهل بلده كانوا ينسبونه للزندقة بسبب اعتكافه على هذا الشأن، فكان لا يظهر شيئًا مما يصنف" . ومن الواضح أن المقرى قد أورد الكلام عن ابن رشد فى سياق الاتهام بالزندقة وما إلى ذلك مما طال غَيْرَه من علماء الأندلس. ولهذا مغزاه. ولو كان فى الأمر نشاط سياسى لما تردد المقرى أن يكشفه، فقد زالت دولة الموحدين منذ وقت طويل. كما أن المقرى قد كتب كتابه: "نفح الطيب" فى القاهرة، وليس فى الأندلس. أى أنه لم تكن هناك أية حساسية فى

فتح هذا الموضوع لا من الناحية الجغرافية ولا من الناحية التاريخية. وهذا إن كان لذلك الموضوع السياسى أية حقيقة.

ويعزو العقاد خوف ابن رشد من المنصور لدى لقائه الأول به إلى اشتغاله بالفلسفة. قال: "نشأ بقرطبة، وتعلم الفقه والرياضة والطب، وتولى القضاء بأشبيلية قبل قرطبة، واستدعاه الخليفة المنصور أبو يعقوب[١] وهو متوجه إلى غزو الفونس ملك أرجوان سنة إحدى وتسعين وخمسمائة، فأكرمه واحتفى به،وجاوز به قدر مؤسسى الدولة، دولة الموحدين، وهم عشرة من أجلاء العلماء، فأجلسه فى مكان فوق مكان الشيخ أبى محمد عبد الواحد ابن الشيخ أبى حفص الهنتانى، وهو صهر الخليفة (زوج ابنته) . . . ويظهر أن شهرة القاضى بالفلسفة قد جعلته موضع النظر مع الحذر. فلما استدعاه المنصور ظن أهله وأصحابه أنه عازِلُه ومُنَكِّلٌ به، فلما خرج من عنده بعد تلك الحفاوة أقبل عليه صحبه يهنئونه، فقال لهم قولة حكَيم: "والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به، فإن أمير المؤمنين قَرَّبَنى دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمّل فيه أو يصل رجائى إليه". وكلمة كهذه تكشف عن بصيرة الرجل وصدق رأيه، كما تكشف عن سليقة المعلم فيه، فإنه لو كان من أهل المنفعة بالمناصب لَسَرَّه أن يؤمن الناس بزلفاه عند الخليفة. ولكنه علم الحقيقة فآثر الإرشاد بتعليمها على الانتفاع بما اعتقده الناس من وجاهته وأيقنوه من عظم منزلته عند ذوى السلطان. قال ابن الأبار: تأثّلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرّفها فى ترفيع حال ولا جمع مال. إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة، ومنافع أهل الأندلس عامة".

ومع هذا لم يستبعد العقاد وجود أسباب أخرى إلى جانب هذا السبب من مثل سهو ابن رشد عن مخاطبة الملوك أو الإشارة إليهم فى كتبه بما لا يليق من عبارات التبجيل والتمجيد حسب بروتوكولات البلاطات الملكية[٢]. وعندى هاجس غالب يقول لى إن ابن رشد كان يعرف أن كثيرا من العلماء والجمهور يتحدثون فى ضيق عما يقوله فى كتبه الفلسفية، وقد يكون شَعَرَ بأن هذا الحديث قد بلغ آذان الخليفة، فوقع فى رُوعه أنه معاقبه. فلما لم ير عقابا ووجد بدلا منه تكريما وتقريبا غير معهودين هجس فى نفسه أن هذا التقريب وذلك التكريم إنما يخفيان وراءهما عزما على المؤاخذة. ومن هنا سارع إلى الرد على من هنأوه بأنه لم يتوقع شيئًا مما ألفاه فى لقاء المنصور. وقد قرأت فى ترجمته بـ"طبقات الأطباء" لابن أبى أصيبعة أن أعداءه كانوا قد أشاعوا أن أمير المؤمنين قاتِلُه، فلما خرج سالما من عنده بعث بمن يخبر أهله أن يعدوا له قَطًّا وحمامًا مسلوقًا إلى أن

---

[١] هذا سهو من قلم العقاد، لأن الخليفة هو يعقوب أبو يوسف، وليس يوسف أبا يعقوب.

[٢] العقاد/ ابن رشد/ دار المعارف/ سلسلة "نوابغ الفكر العربى"/ ٢١– ٢٦.

يأتى فيأكله، طمأنةً لهم أنه بخير وأن الخليفة لم يؤذه، وهو ما يؤكد الهاجس الذى أحسه فى نفسى. وأرجّح أنه قد أفضى لأهله لدن خروجه لمقابلة الخليفة بأنه لا يطمئن إلى هذا الاستدعاء.

ويعلل مصطفى صادق الرافعى غضب المنصور على ابن رشد رغم ما سبق من تقريبه إياه بأنه خاف على العامة من فتنة الأفكار الفلسفية التى يبثها كتبه، وهو الحاكم الذى كان يهتم بصحة العقيدة عند شعبه. وقد استبعد الرافعى أن يكون المنصور غضب على الفيلسوف القرطبى لأنه لم يراع تقاليد البلاط فى الحديث عن أو إلى الملوك. قال: "وفي أيام يعقوب هذا نالت أبا الوليد بن رشد فيلسوف الأندلس المحنة الشديدة التي أظلمت أسبابها على الأقلام ظلمة المداد، أقام لها الكتّاب من كلامهم مناحة وألبسوها من صحفهم ثياب الحداد، وقد تكلم عنها الكتبة من العرب، كالذهبي والأنصاري وابن أبي أصيبعة وعبد الواحد بن علي التميمي صاحب كتاب "المعجب"، وكان يومئذ حيا. ثم تناولها كذلك المؤرخون من الإفرنج وبسطوا فيها العبارة، كالفيلسوف رينان وغيره. وهم إنما حاروا في أسبابها لأن ابن رشد كان قاضي القضاة، وكان مقربا عند يعقوب وأبيه حتى إن يعقوب جاوز به مجلس أخصائه وأدناه فوق ما يؤمِّل، ولكن أكثر أولئك لم يرجعوا في سبب هذه المحنة إلى سيرة يعقوب هذا، لأنها لا تخرج عن أن تكون خلقا من أخلاقه أو نزوة لبعض الأخلاق، إنما أعمال المرء بخيرها وشرها ميزان، وسيرته موضع اللسان منه، فهي تنطق بصواب التمييل بين الكفتين وتدل على حقيقة الترجيح. وقد أسلفنا من أمر هذه السيرة ما يتعين معه الحكم بأن الأمير يعقوب لا يبغض الفلسفة مستقيمة في كتبها، ولكن يبغضها معوجة في الألسنة إذ تزيغ بها القلوب الخفيفة، وتضل العقول الطائشة. فلما نتأ رأس الفتنة، وأصبح الكلام على أن يشيع في العامة ويتقلب على الألسن ويختلط بالأهواء ووجوه التأويل، لم يكن بد من أن يحسم الأمير مادة الفتنة ويتقي الله في عامته، وهو الرجل الذي يحكمهم بالقلب المطمئن ويحوطهم بالنظرات المحككة، فلا يزال يتحرى العدل بحسب طاقته وما يقتضيه إقليمه والأمة التي هو فيها.

ولذلك نستبعد نحن أن يكون سبب هذه المحنة غضبا من المنصور لمن يناوئ الفيلسوف، و مَوْجِدَةً عليه لأنه ذكر في شرح كتاب "الحيوان" لأرسطاطاليس أنه رأى الزرافة عند ملك البربر (يعني المنصور)، فغفل عما يتعاطاه خَدَمَة الملوك ومتحيّلو الكُتّاب من الإطراء والتقريظ، ولا أن ابن رشد كان يؤثر أبا يحيى على أخيه يعقوب ولا ما أشبه ذلك مما لا يلتئم مع سيرة المنصور البتة، إذ

هو لا يخرج من جلده ويترك فضلات روحه ويخلق رجلاً جديدا يحب التمليق والمداهنة ويؤثر الكبرياء، ويفسح من صدره للغِيبَة والنميمة من أجل ابن رشد ولكي يشد عليه هذه الشدة، ولولا ذلك ما جمع فقهاء قرطبة وأخذهم بأن ينظروا في كتب الفيلسوف: فإما التحريم وإما التحليل.

وقد كان الأمير أتقى لله من أن يهين شيبة مسلم ويلعن رجلاً يقول: "ربي الله" أو يغمض في رأي من يشير بذلك، ولكنه أراد أن يبرأ من هذه التبعة، ويتحلل من عهدة ما عسى أن يكون من خطإ، فجمع الفقهاء لتكون كلمتهم الحكم على العامة بالسكوت، فإنهم إذا خاضوا في ذلك وترك الأمر على كما هو فَشَتْ لهم فاشيةٌ من الضلال ووجد الناس السبيل إلى خذلان هذا الأمير في غزواته، وهو الذي كان يذكر البلاد المصرية وما فيها من المناكر والبدع ويقول: نحن إن شاء الله مُطَهِّروها ! ولم يزل هذا عزمه إلى أن مات (ص١٨٨/ المعجب).

هذا ما نراه من سبب المحنة، وهو الحق لا ريب فيه، أما تفصيلها فهو قارٌّ في موضعه من كتب من ذكرناهم في صدر هذا الفصل فلا يفوت من يلتمسه، وقد أُبعِد الفيلسوف بعد ذلك إلى بلدة قريبة من قرطبة يسكنها اليهود، وأبعد من يقول بقوله أو يتكلم في علوم الفلسفة، ومنهم القاضي أبو عبد الله بن إبراهيم الأصولي الذي يقال إنه خرَّج كلمة "ملك البربر" ونبَّه على أنها محرفة عن "ملك البرين"، وأبو جعفر الذهبي، ومحمد بن إبراهيم قاضي بجاية، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباس الشاعر، ثم كتبت الكتب عن المنصور إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة وبإحراق كتب الفلسفة كلها إلا ما كان من الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار وأخذ سمت القبلة. فأشبع الناسُ من كتب الفلسفة هذه النار التي بقيت في الأندلس إلى زمن ديوان التفتيش تقول: هل من مزيد ؟ ولكن المنصور لما رجع إلى مراكش نزع عن ذلك كله وجنح إلى تعلم الفلسفة، وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للإحسان إليه والعفو عنه، فحضر ولكنه مرض بها مرضه الذي مات فيه سنة ٥٩٤، وتوفي بعده يعقوب صدر سنة ٥٩٥".

ويستعرض حنا الفاخورى وخليل الجر الأسباب التى سيقت فى تفسير نكبة الفيلسوف الأندلسى ثم ينتهيان قائلين: "الثابت أن الأسباب كانت فى المنافسة القائمة بين الفلاسفة وعلماء الدين، وقد بلغت أوجها فى الأندلس، وفيما كان يظهره علماء الدين للشعب من أن الفلاسفة كفار

زناديق. ولما قرَّب المنصور ابن رشد ورفع شأنه لم يَخْلُ ذلك من أن يثير الحسد فى نفوس أخصامه ومنافسيه، فأوغروا عليه صدر الخليفة، ودسوا له الدسائس، وهيجوا عليه العامة. وكان الخليفة فى حرب مع ألفونس التاسع ملك قشتالة، وكان لذلك بحاجة إلى رضا الشعب ومؤازرته، فأوقع النكبة بمن قَدَّر وكَرَّم إرضاءً لتزمت المتزمتين ولغضبة الفقهاء الذين أقصاهم ابن رشد من هيكل الحكمة وجعلهم فى أصل كل فتنة وكل تمزيق لوحدة الدين. . ."[١].

أما قول د. حسن مجيد العبيدى إن تآليف ابن رشد وانحيازه بشكل واضح إلى الخطاب الفلسفي ضد الخِطَابى والجدلى واعتباره وحده من دونهما الخطاب البرهاني جعل الفقهاء والمتكلمين يحقدون عليه، إذ وجدوا فيه خطابا نخبويا متعاليا عليهم، فأوافقه عليه بوجه عام، وإن كنت أحب أن أعلق على كلامه عن النخبوية والتعالى بأن ابن رشد للأسف كان، فيما يبدو لى، يشعر بالهيبة تجاه الفلسفة الإغريقية لما فيها من مصطلحات غير مألوفة ومفاهيم غائمة وأسماء أعجمية كأرسطوطاليس ونيقوماخوس والماجسطى والميتافيريقا والبويطيقا وما أدراك، وهو ما يذكرنا، مع الفارق طبعا، ببعض المثقفين العرب فى عصرنا حين يذهب الواحد منهم فيطنطن ببعض الرطانات الأجنبية رغم أنه لا يفقه من اللغات الأجنبية قليلا أو كثيرا بل رغم أنه لا يفهم فى كثير من الأحيان معنى المصطلحات التى يرطن بها لا لشىء سوى رغبته فى تكبير حجمه الضئيل، ومن ثم ارتمى ابن رشد فى أحضان هذه الفلسفة متصورا أنها تعطيه امتيازا على من حوله. وقد بينت فى هذا الكتاب أن الرجل كان يَعْجَل إلى النتائج غير الناضجة، وأن تفسيره لبعض آيات القرآن يفتقر إلى الوجاهة والقوة والإقناع، وأنه يغفل كثيرا من آيات القرآن الأخرى التى تفنّد ما يقوله تفنيدا، فضلا عن أن منطق العقل يسير عكس الاتجاه الذى يسير هو فيه. وأنا، وإن كنت مع حرية الفكر والعقيدة إلى أبعد مدى ولا أوافق على العسف بأى مفكر ما دام يلتزم جادة القانون، أخالف ابن رشد فى كثير مما يقول. وقد بينت ذلك فى هذا الكتاب بالتفصيل المرهق، فلم أنحز ضد الرجل انحيازا قَبْلِيًّا، بل كانت مخالفتى له قائمة على الدراسة والتحقيق والتمحيص مما كشف نقاط ضعفه أمام عينى، وجعلنى أفغر فمى دهشة واستغرابا، إذ لم أكن أحسب يوما أن هذا هو مستوى ابن رشد، الذى كثيرا ما دافعتُ عنه ضد ما كان يقوله عنه وعن فكره أستاذى د. حسن حنفى

---

[١] حنا الفاخورى وخليل الجر/ تاريخ الفلسفة العربية/ ط٣/ دار الجيل/ بيروت/ ١٩٩٣م/ ٢/ ٣٨٥- ٣٨٦.

فى محاضرات الفلسفة التى كان يلقيها علينا بقسم اللغة العربية بآداب القاهرة فى آخر ستينات القرن المنصرم، والذى قرأت كتبه الكلامية فى ذلك الوقت، وإن لم أعكف خصيصا عليه كى أضعه فى مكانه الصحيح إلا بآخرة، وهو ما سجلت نتائجه فى الكتاب الذى فى يد القراء .

وفى تقديرى أن نكبة ابن رشد إنما كانت فى الأساس بسبب توجس الناس والعلماء من اشتغاله بالفلسفة وتحذلقه بها وانحيازه لما يقوله فلاسفة الإغريق من القول بقدم المادة والعقل الأول والعقل الفعال وتأثير الأفلاك فى حياة البشر وأنها ذات عقل وروح وتأويله آيات القرآن لمصلحة الفلسفة الإغريقية وما إلى هذا . وممن قالوا بذلك من القدماء ابن الزبير، الذى نقل شهادته عدد من المؤرخين منهم النباهى فى "تاريخ قضاة الأندلس" والمراكشى فى المجلد السادس من كتابه: "الذيل والصلة" على ما سبق أن رأينا فى هذا الفصل. ونص كلام ابن الزبير مرة أخرى هو: "أخذ الناس عنه واعتمدوا عليه إلى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه في علومه من اختيار العلوم القديمة والركون إليها . . . فترك الناس الأخذ عنه وتكلموا"[١] . وقد انتهزوا فرصة الحملة التى شنها المنصور

---

[١] وممن يرى فى العصر الحديث أن الفلسفة هى السبب فى نكبة ابن رشد د . شوقى ضيف (انظر كتابه: "عصر الدول والإمارات– الأندلس"/ دار المعارف/ ١٩٨٩م/ ٨٦– ٨٧) . وينكر د . محمود قاسم أن يكون الفيلسوف الأندلسى قد خالف أصلا من أصول الدين، ويؤكد أنه كان أبرع المسلمين فى التدليل على صحة العقائد الإسلامية (انظر "الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد/ ٢٢) . كما أثنى على فيلسوفنا بأنه حاول مخلصا التوفيق بين العقائد الإسلامية وبين ما رآه حقا من فلسفة أرسطو، بل بأنه اضطر إلى تحوير فلسفة أرسطو تحويرا بعيد المدى حتى يعطيها طابعا إسلاميا (ص٣٢– ٣٣) . لكنْ من يا ترى طلب منه هذا التوفيق الاعتسافى؟ وما الذى استفاده الإسلام أو المسلمون منه؟ الواقع أنه قد صنع العكس فحور العقائد الإسلامية كى تتمشى مع فلسفة أرسطو. وقد ذكر يوحنا قمير ابن رشد ضمن الفلاسفة العرب الذى أوّلوا بعض عقائد الإسلام تأويلا خاطئا انطلاقا من اعتقادهم أن أرسطو لا يخطئ، ومن ذلك إنكار ابن رشد لعقيدة الخلق استنادا إلى أن أرسطو أحال إيجاد شىء من لاشىء . . . (انظر كتابه: "أصول الفلسفة العربية"/ ط٦/ دار المشرق/ بيروت/ ١٩٩١م/ ١٣٧) . بل لقد قال د . قاسم نفسه بهذا فى موضع آخر من كتابه، إذ أكد أن كلا من ابن رشد وتوماس الأكوينى "أراد أن يبرهن على أن دينه يتفق أتم اتفاق مع ما احتوت عليه فلسفة أرسطو من حقائق" (ص٣٨) . فمن الواضح أن الأستاذ الدكتور قد جعل فلسفة أرسطو هى الأصل وأنها تشتمل على الحقائق، وكل وظيفة ابن رشد (والأكوينى أيضا) هى البرهنة على أن دينه يتفق مع ذلك الأصل ويتضمن تلك الحقائق. وليس من السهل علىَّ، رغم احترامى لحرية الفكر وحق كل إنسان فى استخدام عقله، أن أوافق ابن رشد على القول بقدم العالم أو على مسألة العقول العشرة والأفلاك العاقلة التى تؤثر فى حياتنا وتدبر أمور الكون. ولقد أراد د . عاطف العراقى أن يثنى على ابن رشد ثناء يضعه فى أعلى عليين فلم يجد سوى أن يقول فى نهاية المطاف إنه فيلسوف عربى بروح غربية. وهو ما يتضح فى عنوان الكتاب الذى كتب فيه ذلك، وهو "ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية"، والذى راح أثناء كتابة مقدمته فى

على الفلسفة فرفعوا شكواهم إليه. ولم يكتف المنصور بنفى ابن رشد إلى أليسانة بل أمر بإحراق جميع كتب الفلسفة، وهو دليل آخر على أنه لم تكن هناك تهم ضد ابن رشد بالتآمر مع أبى يحيى ضد المنصور. ولا أستبعد أن تكون هناك أسباب أخرى إلى جانب هذا السبب، وإن كنت أستغرب أن يسهو ابن رشد عن مراعاة التقاليد البلاطية المذكورة لأنه لم يكن يوما من الجرءاء الذين يسهون عما ينبغى للملوك من التبجيل كما وضحنا من قبل، فضلا عن أن شخصية يعقوب المنصور لم تكن من الضعف بحيث يجرؤ ابن رشد أو غير ابن رشد على أن يخاطبه بـ"تسمع يا أخى". ولو كان ابن رشد فعل ذلك، وهو ما لا أظنه أبدا، لقد أخطأ خطأ لا يصح ولا يليق، فمثله من العلماء ينبغى أن يعرفوا للحاكم احترامه مثلما ينبغى للحاكم الكريم أن يحترم العلماء. ولو كان المنصور قد عامل ابن رشد بنفس الطريقة غير اللائقة لانتقدته انطلاقا من المبدإ نفسه. ولكن كيف يفعل ابن رشد ذلك مع الرجل، الذى حين استدعاه إليه للمرة الأولى وقربه فى مجلسه تقريبا شديدا، شعر بالفزع وأحس أن مصيبة سوف تقع له على يديه؟ بالله كيف يمكن أن يتجرأ ابن رشد على مثل هذا السلطان؟ لقد كان تعليقه على هذا التقريب أنه مما لم يكن يؤمله أو يصل رجاؤه إليه. وهذا قول له مغزاه الكبير فى هذا السياق، ولا تلتئم معه أبدا جرأة ابن رشد على ذلك الخليفة.

والدليل على أن اشتغال ابن رشد بالفلسفة على النحو الذى وضحنا هو السبب فى نكبته أن المنصور، لما صار يميل إلى قراءة الكتب الفلسفية، أعاد ابن رشد إلى سابق مكانه فى البلاط. ولا أستبعد أن يكون بعض محبى ابن رشد من المقربين إلى الخليفة قد شفع له بأنه لم يقصد ما اتهم

نوبة من الشطح لم يعد يرى فيها سوى ابن رشد، وكأن العالم قد خلا من كل وجود سوى وجود ابن رشد. وهو لون من السطحية غريب أن يقع ممن يطنطن بالعقلانية والتنوير، فإن الغرب كان إلى بضعة قرون خلت، وبخاصة فى عصر ابن رشد، متخلفا، وكان العالم الإسلامى يمثل قمة الثقافة والحضارة أوانذاك، وكان المثقفون الغربيون يَعْشُون بأبصارهم إلى علمائنا ومؤلفاتهم، ويأتى القادر منهم فيجلس تحت أقدامهم ليتعلم. فكيف يكون ابن رشد معبرا عن روح غربية، اللهم إلا إن قال قائل إن المقصود هو أن فكره متخلف كفكر الغرب فى ذلك الوقت؟ فهل هذا ما يريده د.العراقى؟ بل إن الغرب الآن، بعد كل ما أحرزه من أسباب القوة والحضارة، يعانى من كثير من العيوب القاتلة التى يعمى بعض مثقفينا عنها فيريدون منا أن نتابعه على كل ما فيه من خير وشر دون تفكير. لقد كنا ذات يوم نمثل للغرب ما يمثله لنا الغرب الآن، فلم يا ترى لم يناد مثقفوه بالفناء فينا كما ينادى بعض الشاطحين الآن بوجوب الفناء فى الحضارة الغربية رغم عيوبها القاتلة، وإن كنا لا ننكر فى ذات الوقت محاسنها ونواحيها الإيجابية العظيمة؟ إلا أننا لا نريد لأنفسنا أن تتحول إلى عبيد للغرب يخزون صما بكما عميا على كل ما عنده ولا يفتحون أفواههم بكلمة نقد، وكأننا قد فقدنا عقولنا وتمييزنا وقدرتنا على التمحيص والانتقاء.

به أو أن سنوات إبعاده إلى أليسانة كافية فى عقابه أو أنه، مع تمادى الزمن وألم النفى، لا بد أن يكون قد ترك مثل تلك الأفكار التى اتهم بها[١]. وهنا نرى أن د. محمد عابد الجابرى يؤكد افتتان المنصور بالفلسفة منذ البداية[٢]، لكن هذا يخالف ما كتبه المراكشى مثلا، فى آخر ترجمته للمنصور فى كتابه: "المعجب فى تلخيص أخبار المغرب"[٣]، من أن المنصور أمر بإحراق كتب الفلسفة أيام نكبة ابن رشد "إلا ما كان من الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار وأخذ سمت القبلة... ثم لما رجع إلى مراكش نزع عن ذلك كله وجنح إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للإحسان إليه والعفو عنه، فحضر أبو الوليد رحمه الله إلى مراكش فمرض بها مرضه الذي مات منه رحمه الله. وكانت وفاته بها في آخر سنة ٥٩٤ وقد ناهز الثمانين رحمه الله. ثم توفي أمير المؤمنين أبو يوسف بعد هذا التاريخ بيسير وكانت وفاته... في غُرَّة صفر الكائن في سنة ٥٩٥". ويقول المقرى فى "نَفْح الطِّيب من غصن الأندلس الرطيب" عن الفلسفة ووضعها فى الأندلس: "وأما الفلسفة فإمامها في عصرنا أبو الوليد ابن رشد القرطبي، وله فيها تصانيف جَحَدها لما رأى انحراف منصور بن عبد المؤمن عن هذا العلم، وسجنه[٤] بسببها، وكذلك ابن حبيب الذي قتله المأمون بن المنصور المذكور على هذا العلم بأشبيلية، وهو علم ممقوت بالأندلس[١] لا يستطيع صاحبه إظهاره، فلذلك تخفى تصانيفه".

---

[١] وإن كان هنرى كوربان يذهب إلى أن الخيفة لم يعد لابن رشد اعتباره قط. قال: "وإذا ما ثبت أن المنصور قد استدعاه إلى مراكش فإن ذلك لم يكن لإعادة الاعتبار إليه، إذ إن فيلسوفنا مات معزولا عن الناس دون أن يرى الأندلس ثانية. وكان ذلك فى التاسع من صفر عام ٥٩٥هـ...، وله من العمر اثنان وسبعون عاما. وقد نقل رفاته من ثم إلى قرطبة" (هنرى كوربان/ تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى ابن رشد/ ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى/ مراجعة وتقديم موسى الصدر وعارف تامر/ ط٢/ عويدات للنشر والطباعة/ بيروت/ ١٩٩٨م/ ٣٥٩). وبالمناسبة فإن إطلاق كلمة "نكبة" على ما حدث لابن رشد هو لون من المغالاة، وإلا فما الذى كنا نسمى به عقوبة ابن رشد لو كان الخليفة ضربه كما حدث لابن حنبل، أو أمر بقتله كما وقع لابن المقفع على يد المنصور أو لبشار على يد المهدى أو لسعيد بن جبير على يد الحجاج أو للحلاج على يد المقتدر أو لسيد قطب على يد عبد الناصر مثلا بغض النظر عن موافقتنا أو مخالفتنا لأفكارهم؟ ولنلاحظ أن النفى لم يكن من بلاد الأندلس كلها ولا كان فى قرية بعيدة عن العمران، بل إلى بلدة مجاورة لقرطبة عاصمة الأندلس. وهذا فى الواقع يعد، بالقياس إلى ما نزل بمن ذكرناهم آنفا، أقرب إلى الدعابة منه إلى العقوبة، على عكس الآخرين، الذين إما قتلوا وإما ضربوا ضربا مبرحا مهينا، مما لا يمكن تعويضه مدى الدهر.

[٢] انظر د. محمد عابد الجابرى/ المثقفون فى الحضارة العربية- محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد/ ١٢٢- ١٢٣.

[٣] والمراكشى، عند د. الجابرى، هو واحد من أهم المصادر الخاصة بأخبار الدولة الموحدية وأوثقها لأنه كان معاصرا للمنصور وابنه الناصر، وصادَقَ أمراءها ووزراءها وعلماءها (انظر كتابه: "المثقفون فى الحضارة العربية- محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد"/ ١٢٧).

[٤] كنت قبلا أوجه هذه العبارة بأنه يريد أن المنصور نفاه إلى أليسانة، فكأنه سجنه فيها. لكنى وجدت فى "الاستقصا بأخبار دول المغرب الأقصى" للسلاوى خلال حديثه عن المنصور وإنجازاته فى حرب الممالك النصرانية فى الأندلس:"وثَنَى عِنَانه إلى أشبيلية فدخلها غُرَّةَ صَفَر سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة، فرُفِع إليه في القاضي أبي الوليد بن

أما نفى رينان أن تكون الفلسفة هى السبب الحقيقى فى سقوط ابن رشد فلن أرد عليه بأكثر من قول رينان نفسه عقيب هذا إنه، فى أواخر القرن السادس الهجري، شُنَّتْ حرب على الفلسفة فى جميع أنحاء البلاد العربية الإسلامية وجدتْ لها صدًى زمن صلاح الدين الأيوبى فى المشرق، والموحِّدين فى المغرب. ويوافق د . عبد الرحمن بدوي على ما قيل فى هذه النقطة، إذ يرى أن الحملة على ابن رشد من جانب الفقهاء كانت بسبب اشتغاله بالفلسفة والفلك وبمؤلفات أرسطو، وإن كنت لا أوافقه على أن السبب السياسي هو الأصل في النكبة جَرَّاءَ النزاع المشتعل آنذاك بين المنصور وبين نصارى الأسبان، مما اضطره للتقرب من العامة والفقهاء على حساب المشتغلين بالفلسفة، بغية تجميع الشعب حوله للدفاع عن البلاد، مما ردده بدوى وراء المستشرقين. وفى مادة "Ibn Jubayr" بالطبعة الجديدة من "Encyclopædia of Islam" يجد القارئ هذا التعليل، ولا يجد شيئًا من التعليلات الأخرى[٢]. ولو كان هذا التعليل صحيحا، وهو غير

رشد المعروف بـ"الحفيد" مقالات نسب فيها إلى المرض في دينه ومعتقده، وكان أحد فلاسفة الإسلام، وربما ألفى بعضها بخط يده فحُبس، ثم أُطْلِق وأُشْخِص إلى مراكش، وبها كانت وفاته رحمه الله" . وفى خلال ترجمة الذهبى لابن رشد فى "سِيَر أعلام النبلاء" نراه يسوق قول ابن حمويه: "لما دخلتُ البلاد (أى الأندلس) سألت عن ابن رشد، فقيل: إنه مهجور في بيته من جهة الخليفة يعقوب، لا يدخل إليه أحد لأنه رُفِعَتْ عنه أقوال رَدِيَّة، ونُسِبَتْ إليه العلوم المهجورة. ومات محبوسا بداره بمراكش". وهذا النص على درجة فائقة من الأهمية، إذ يقول الشيخ إن عقوبة ابن رشد كانت بسبب اشتغاله بالعلوم المهجورة وما نسب إليه من أقوال ردِيّة. والمقصود، كما هو واضح، الكتب الفلسفية وما فيها من أفكار قد تتصادم مع الإسلام.

[١] أحسبه يقصد أنه كان ممقوتا فى ذلك الوقت الذى يتحدث عنه. وممن اشتغل بالفلسفة فى الأندلس وكادت تصيبه فى مقتلٍ ابنُ مسرَّة، الذى كانت له آراء تصادم الدين، فشعر بالخوف على حياته وترك البلاد متجها إلى بيت الله الحرام عام ٢٩٩هـ.

[٢] وفى المادة الخاصة بابن رشد فى النسخة الفرنسية من موسوعة "ويكبيديا" نقرأ ما يلى:

"Vers 1188-1189, on assiste à des rébellions dans le Maghreb central et une guerre sainte contre les chrétiens. Le calife Abu Yusuf Yaqub al-Mansur fait alors interdire la philosophie, les études et les livres, comme dans le domaine des mœurs, il interdit la vente du vin et le métier de chanteur et de musicien. À partir de 1195, Averroès, déjà suspect comme philosophe, est victime d'une campagne d'opinion qui vise à anéantir son prestige de cadi. Al-Mansûr sacrifie alors ses intellectuels à la pression des oulémas. Averroès est exilé en 1197 à Lucena, petite ville andalouse peuplée surtout de Juifs, en déclin depuis que les Almohades ont interdit toute religion autre que l'islam. Après un court exil d'un an et demi, il est rappelé au Maroc où il reçoit le pardon du sultan, mais n'est pas rétabli dans ses fonctions. Il meurt à Marrakech le 10 ou 11 décembre 1198 sans avoir revu l'Andalousie. La mort d'Al-Mansûr peu de temps après marque le début de la décadence de l'empire almohade. Suspecté d'hérésie, il n'aura pas de postérité en terre d'islam. Une part de son œuvre sera sauvée par les traducteurs juifs. Elle passera par les Juifs de Catalogne et d'Occitanie dans la scolastique latine".

صحيح كما بينا مرارا من قبل، لكان يكفى فى تلك الحالة إبعاد ابن رشد عن البلاط مدة الحرب دون نفيه إلى بلدة اليهود عدة أعوام كاملة. ثم إن الحروب بين المسلمين والنصارى لم تتوقف يوما فى ذلك الحين، فكيف نعلل إرجاع المنصور ابن رشد إلى سابق مكانته فى البلاط؟ فإذا علمنا أن المنصور قد عاقب ابن رشد بعد انتصاره المدوى فى معركة الأرك، وليس خلال الاستعداد لها والحاجة إلى تألف قلوب العامة، تبين لنا ضعف هذه النقطة من كلام الذين تناولوا تلك المسألة.

ومن الذين انساقوا مع التيار وقالوا بأن المنصور إنما نكب ابن رشد ترضية للفقهاء قبيل المعركة مع النصارى حتى يضمن وقوفهم إلى جانبه د. محمد عمارة. قال: "إن توقيت وقوع هذه المحنة ليعد دليلا على اشتغال أبى الوليد بأمر السياسة العملية فى مجتمعه، فهى قد حدثت من جانب سلطان لا يعادى علوم القدماء وصناعة الحكمة، ولكنه كان ذاهبا لقتال الأعداء فى شمال البلاد، ومن ثم كان فى حاجة إلى استرضاء حزب "الفقهاء النصوصيين"، وهو حزب كانت له مواقع فكرية ذات صلة وثيقة بمواقف السياسة والإدارة والمصالح والصراعات التى تحفل بها البلاد فى ذلك الحين. أما رفع المحنة ورد الاعتبار لابن رشد فلقد حدث بعد عودة المنصور إلى مراكش من رحلة القتال هذه. وعند ذلك ألغيت مراسيم المحنة، وعادت لابن رشد حظوته ومكانته فى البلاد من جديد"[1].

ولا أدرى السر فى التمسك بحكاية الصلة بين استعداد المنصور لحرب النصارى ونكبة ابن رشد رغم عدم صحتها كما وضحت[2]. ثم يمضى د. عمارة قائلا إن ابن رشد كان ضد اشتغال رجال الجيش بالاقتصاد على حساب مهمتهم الأصلية فى الدفاع عن الدولة والمواطنين ومحاربة العداء كما هو الحال فى الأندلس[3]. ترى أى أنشطة اقتصادية كان رجال الجيش هناك يمارسونها؟ هل كانت هناك مصانع حربية ومصانع للأدوات الكهربية والسيارات، ومخابز ومزارع ومعاهد

---

[1] د. محمد عمارة/ مسلمون ثوار/ ط٣/ دار الشروق/ ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م/ ٢٨٥.

[2] ممن وجدت أنهم لم ينساقوا مع تيار الدعوى الخاصة باستعداد المنصور لحرب النصارى وحاجته إلى تجميع قلوب الفقهاء، والجماهير من ثم، حوله من خلال معاقبة ابن رشد: آنخل جونثالث بالنثيا فى كتابه: "تاريخ الفكر الأندلسى"/ ترجمة د. حسين مؤنس/ مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة/ ٣٥٥، ود. شوقى ضيف فى كتابه: "عصر الدول والإمارات- الأندلس"/ دار المعارف/ ١٩٩٨م/ ٨٦- ٨٧.

[3] انظر د. محمد عمارة/ مسلمون ثوار/ ٢٨٣- ٢٨٤.

وكليات كانوا يديرونها ويتحكمون فى جانب ضخم من ميزانية البلاد مثلما هو حادث فى بعض دول العالم الثالث؟ وهل قَصَّر الجيش فى الأندلس فى أداء مهمته على عهد الموحدين، الذين كتب ابن رشد هذا الكلام تحت سلطانهم، حتى يقول فيلسوفنا هذا؟ ثم ما دخل رجال الدين النصوصيين هنا؟ هل كانت لهم علاقة برجال الجيش مثلا؟ لكن كيف؟ وما الدليل؟ ولنفترض أن هذا صحيح، وما هو بصحيح، فما الذى تغير فى الأمر حتى صفح الخليفة عن ابن رشد؟ هل صلح حال الجيش وتخلص من عيوبه؟ فكيف؟ أم لم يعد المنصور بحاجة إلى العسكر؟ فلماذا؟ هل كان قد استرد ما ضاع من المسلمين من المدن وضم إليها فرنسا وسائر أقطار البلاد الأوربية وأصبحت تلك الحرب هى آخر الحروب كما قال السادات عن حرب رمضان المجيدة بيننا وبين الصهاينة؟ كذلك يقول د. عمارة إن المنصور بمجرد العودة من الحرب أطلق سراح ابن رشد. وبغض النظر عما قلناه من أن الحرب كانت قد وقعت منذ وقت طويل وانتهى أمرها، فإن نفى ابن رشد إلى أليسانة قد استمر سنوات، والحرب لم تستغرق كل هذا الوقت ولا نصفه ولا ربعه ولا حتى ثمنه. واضح أن حكاية الحرب والاستعداد لها واسترضاء الفقهاء والعامة من أجلها لا موضع لها من الإعراب، وإنما يرددها بعض الكتّاب لاحقا عن سابق دون التمعن فيها أو التثبت منها.

وللدكتور عمر فروخ زيادة هنا، إذ يقول إن العامة قد "رَمَوْا ابن رشد بالإلحاد وألقَوْا على رأسه الأقذار فى شوارع قرطبة، ثم لما أراد المنصور فى سنة ٥٩١هـ أن يسير إلى الجهاد فى الأندلس أبى الفقهاء أن يُعِينوه وثبَّطوا الناس عن المسير مع سلطان يقرِّب إليه الفلاسفة ويُعْنَى بهم، فاضطُرَّ المنصور إلى استرضاء الفقهاء، فأمر بكتب ابن رشد فأحرقت علنا سوى ما كان منها فى الطب والحساب والفقه، ثم نفى ابن رشد نفسه إلى بلدة أليسانة قرب قرطبة، وكان معظم أهلها من اليهود. وأكثرَ الشعراءُ فى ذلك الحين من هجاء ابن رشد وذمه. ثم أطلقت حرية ابن رشد، فعاد إلى قرطبة يعيش فيها على شىء من العزلة لعداء جمهور العامة له حتى إن جماعة من سفلة العامة أخرجوه من أحد مساجد قرطبة، ولم يقبلوا أن يؤدى صلاته لاعتقادهم بمروقه من الإسلام. ولم يُمَتَّع ابن رشد بهذه الحظوة الجديدة طويلا، فقد توفى وشيكا فى ٩ صفر ٥٩٥هـ"[١].

---

[١] د. عمر فروخ/ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون/ ط٤/ دار العلم للملايين/ ١٩٨٣م/ ٦٤٧.

بيد أن د . فروخ، رحمه الله، لم يَسُقْ مصادره ولا مراجعه فى موضوع تثبيط الفقهاء لجمهور الناس عن المسير مع يعقوب المنصور إلى الجهاد فى الأندلس، فظل كلامه هنا مجرد دعوى ينقصها التوثيق، ويصعب علينا من ثم مناقشتها . كما أن المعهود فى مثل تلك الأمور أن تكون مواقف العامة وآراؤهم بناء على ما يقوله أهل العلم أو بعضهم بغض النظر عن صواب ما يقوله العلماء أو لا، وإلا فكيف عرف الجمهور بما يقوله ابن رشد فى كتبه من آراء فلسفية؟ هل تقرأ العامة كتب الفلسفة؟ وهل كانوا ليفهموا ما كتبه ابن رشد فى ذلك الميدان الفكرى؟ المفهوم فى مثل هذا السياق أن ينكر الفقهاء على ابن رشد بعض ما يقول، فيتسامع العوام بهذا الإنكار فيثوروا ويهيجوا، وهذا إن لم يتعمد الفقهاء تهييجهم تعمدا .

كما أن ابن جبير، الذى سنسوق عقب هذا ما نظمه من شعر فى ابن رشد وفكره، لا يمكن أن نضعه بين العوام، فهو كاتب كبير من كبار كتاب الأندلس فى حينه. والأقرب إلى العقل أن يكون بعض العلماء والفقهاء والشعراء قد أنكروا على ابن رشد بعض ما يردده من أفكار الفلاسفة التى لا تتلاءم مع الإسلام، فسمع بها جمهور العامة فهاجوا وماجوا، وإن كان كلام د . فروخ الخاص بتثبيط الفقهاء لهؤلاء العوام عن الخروج للجهاد يظل كلاما مرسلا يحتاج إلى توثيق، وبخاصة أنه يتعلق بأمر خطير كهذا لا يصح فيه الرجم بالظن. ولنفترض أن هذا ظن من عالمنا اللبنانى لقد كان ينبغى أن يصرح بأن هذا هو ما أداه إليه تفكيره وتقديره. لكن فروخ أورد كلامه على أنه حقائق تاريخية. ولهذا قلت: لقد كان ينبغى أن يسوق مصادره ومراجعه التى اعتمد عليها فى هذه النقطة الشديدة الحساسية البالغة الخطورة.

ويرى سميح عاطف الزين أن نكبة ابن رشد سببها العداء الشديد بينه وبين الفقهاء، إذ كان يزدريهم ويتهمهم بالجمود والعكوف على التقليد والرياء والتهالك على الدنيا، وكان يتمثل فيهم بقول الشاعر:

فملكتم الدنيا بمذهب مالكٍ   وقسمتمُ الأموال بابن القاسم[١]

ولقد وقعتُ على النص التالى فى مقدمة كتاب ابن رشد: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وفيه شىء من الزراية على الفقهاء المغرمين بحفظ الأحكام الجاهزة وترديدها كما هى دون القدرة

---

[١] انظر سميح عاطف الزين/ ابن رشد آخر فلاسفة العرب/ مؤسسة دار لبنان/ بيروت/ ١٩٧٣م/ ٢٦ .

على استنباط أى حكم يناسب الوقائع الجديدة التى لم تمر من قبل، ومن ثم لا يوجد حكم جاهز لها . قال ابن رشد عن كتابه المذكور: "إن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد إذا حصَّل ما يجب له أن يحصّل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه. ويكفي من ذلك ما هو مساوٍ لجِرْم هذا الكتاب أو أقل. وبهذه الرتبة يسمى: "فقيها" لا بحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان، كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر. وهؤلاء عَرَضَ لهم شبيهُ ما يعرض لمن ظن أن الخَفَّاف[1] هو الذي عنده خِفَاف[2] كثيرةٌ لا الذي يقدر على عملها . وهو بَيِّنٌ أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجد في خِفَافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخِفَاف ضرورةً، وهو الذي يصنع لكل قدم خُفًّا يوافقه. فهذا هو مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت" .

ويتوغل د . مختار العبيدى فى هذا السبب فيقول إن ابن رشد دأب على مهاجمة المذهب المالكى، مذهب معظم فقهاء الأندلس، الذين يتهمهم المراكشى فى "المعجب"، حسبما يشير العبيدى، بالانغلاق الفكرى والفقهى واللهاث وراء مصالحهم الشخصية والسعار وراء المال وما إليه، وأخذ يفنّد ويسفِّه أصوله واحدا واحدا، بالإضافة إلى اتهامه إياهم بأكل الدنيا بالدين مستشهدا بقول شاعر أندلسى:

أهلَ الرياء، لبستمو ناموسكم ... كالذئب أدلج في الظلام العاتم

فملكتم الدنيا بمذهب مالكٍ ... وقبضتمو الأموال بابن القاسم

فما كان من الفقهاء، حين شعروا بما يهدد مصالحهم، إلا أن ثاروا عليه ودسوا له عند المنصور وادَّعَوْا عليه الأكاذيب وحرفوا بعض عبارات كتبه. إلا أن المنصور، فيما يبدو حسب قول العبيدى، شك فى بعض التهم، فطلب منهم أن يكتفوا، فى محاكمتهم له، بتهمة المروق من الدين دون أن يعيّنوا شكل هذا المروق. ثم ساق العبيدى كلاما لبروكلمان يزعم فيه أن المنصور كان متيقنا من براءة ابن رشد، لكنه اضطر لممالأة الفقهاء لأنه كان يواجه فى ذلك الوقت بعض الانتقاضات الداخلية ويستعد لحرب النصارى انتقاما من مقتل أبيه فى إحدى حروبه ضدهم، فلم

---

[1] الخَفَّاف: بائع الأحذية.

[2] الخِفَاف: الأحذية، ومفردها: "خُفّ".

يرد أن يفتح على نفسه جبهة أخرى، فنزل على ما يريدون مع إلجامهم عن بلوغ غايتهم كلها[١]. وأنا، وإن كنت لا أستبعد، كما قلت، أن تكون لنكبة ابن رشد أسباب إضافية، لا أحب أن أتمادى فى التخيلات التفصيلية كما صنع د. العبيدى هنا، إذ من الصعب التعويل على الخيال فى مثل تلك الدقائق. نعم لا أستبعد أن يكون الفقهاء قد حنقوا عليه لهذا السبب أو ذاك، أما أن آخذ بما قاله العبيدى عن تيقن المنصور من براءة ابن رشد وموافقته مع هذا أن يحاكم بالمروق من الدين، ولكن دون تعيين لطبيعة هذا المروق، فلا أوافق عليه، إذ كيف عرف الجمهور إذن بتكذيب ابن رشد بوجود قوم عاد وتأليهه كوكب الزُّهَرة؟ وهل لو قيل فى المحاكمة إن ابن رشد يقول، كما هو الحال فعلا لا بهتانا، بِقِدَم العالم أكان هذا يكون أشنع من مجرد القول بأنه مارق من الإسلام دون تعيين لهذا المروق؟ لا أظن.

كما أن ما قاله العبيدى، ومن قبله سميح عاطف الزين، عما وصلت إليه حال الفقهاء من تعلق بالدنيا واستبداد بالرأى والناس إنما كان أيام ابن تاشفين لا أيام المنصور، لكن الاثنين أخذا كلام المراكشى ونزّلاه على ابن رشد وزمانه. قال المراكشى فى "المعجب فى أخبار المغرب" تحت عنوان "ولاية أبي الحسن علي بن يوسف بن تاشفين": "وقام بأمره من بعده ابنه علي بن يوسف بن تاشفين وتلقب بلقب أبيه: "أمير المسلمين"، وسمي أصحابه: "المرابطين"، فجرى على سنن أبيه في إيثار الجهاد وإخافة العدو وحماية البلاد. وكان حسن السيرة جيد الطوية نزيه النفس بعيدا عن الظلم كان إلى أن يُعَدّ في الزهاد والمتبتلين أقرب منه إلى أن يعد في الملوك والمتغلبين، واشتد إيثاره لأهل الفقه والدين. وكان لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء، فكان إذا ولى أحدا من قضاته كان فيما يعهد إليه ألا يقطع أمرا ولا يبتّ حكومة في صغير من الأمور ولا كبير إلا بمحضر أربعة من الفقهاء. فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغا عظيما لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس.

ولم يزل الفقهاء على ذلك، وأمور المسلمين راجعة إليهم، وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم طول مدته، فعظم أمر الفقهاء كما ذكرنا، وانصرفت وجوه الناس إليهم، فكثرت لذلك أموالهم واتسعت مكاسبهم. وفي ذلك يقول: أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بابن البني من أهل مدينة جيان من جزيرة الأندلس:

---

[١] انظر د. حمادى العبيدى/ ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية/ الفصل الحادى عشر المسمى: "ابن رشد وفقهاء الفروع" بدءا من ١٧٧ فصاعدا.

أهــــلَ الريـــــاء، لبســـــتمو ناموســـــكم　　كالــــــذئب أدلج في الظـــــلام العـــــاتم

فملكـــــتم الـــــدنيا بمـــــذهب مالـــــكٍ　　وقبضتمـــــو الأمـــــوال بـــــابن القاســـــم

وركبتمـــــو شُـــــهْبَ الـــــدوابّ بأشـــــهبٍ　　وبأصبـــــغ صبغـــــتْ لكـــــم في العـــــالم

أما المنصور فقد هجر مذهب مالك وصار على مذهب الظاهرية على ما ذكر ابن الأثير فى "الكامل فى التاريخ"، وأبو الفدا فى "المختصر فى تاريخ البشر"، والنويرى فى "نهاية الأرب فى فنون الأدب" ومحمد الوزير إبان ترجمته للمنصور فى كتابه: "الحلل السندسية فى أخبار الدولة التونسية" . ففى"الكامل" لابن الأثير نقرأ لدى الحديث عن وفاة يعقوب المنصور ما يلى: "في هذه السنة ثامن عشر ربيع الآخر، وقيل: جمادى الأولى، توفي أبو يوسف يعقوب بن أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، صاحب المغرب والأندلس، بمدينة سلا. وكان قد سار إليها من مراكش، وكان قد بنى مدينة محاذية لسلا وسماها: "المهدية"، من أحسن البلاد وأنزهها، فسار إليها يشاهدها، فتوفي بها . وكانت ولايته خمس عشرة سنة، وكان ذا جهادٍ للعدو ودينٍ وحسنِ سيرة. وكان يتظاهر بمذهب الظاهرية، وأعرض عن مذهب مالك، فعظم أمر الظاهرية في أيامه. وكان بالمغرب منهم خلق كثير يقال لهم: "الحزمية" منسوبون إلى ابن محمد بن حزم، رئيس الظاهرية، إلا أنهم مغمورون بالمالكية. ففي أيامه ظهروا وانتشروا، ثم في آخر أيامه استقضى الشافعيةَ على بعض البلاد ومال إليهم. ولما مات قام ابنه أبو عبد الله محمد بالملك بعده، وكان أبوه قد ولاه عهده في حياته، فاستقام الملك له وأطاعه الناس، وجهز جمعا من العرب وسيَّرهم إلى الأندلس احتياطا من الفرنج" .

وقال أبو الفدا: "في ربيع الآخر، وقيل: في جمادى الأولى، توفي أبو يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن، صاحب المغرب والأندلس، بمدينة سلا، وكانت ولايته خمس عشرة سنة، وكان يتظاهر بمذهب الظاهرية، وأعرض عن مذهب مالك وعمره ثمان وأربعون سنة، وتلقب يعقوب المذكور بـ"المنصور" . . . " . وذكر النويرى فى "نهاية الأرب" أن وفاة المنصور "كانت في سابع عشر شهر ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة سلا. وكان قد سار إليها من مراكش، وبني مدينة مجاورة لها وسماها: "المهدية"، وجاءت من أحسن البلاد وأنزهها، فسار ليشاهدها فتوفي بها . وقيل: بل توفي بمراكش، بعد انصرافه من سلا، في جمادى الأولى سنة خمس وتسعين. وقيل: بل كانت وفاته في صفر منها . وكانت ولايته خمس عشرة سنة. وكان رحمه الله ديِّنا، حسن

السيرة، كثير الجهاد، إلا أنه كان يتمذهب بمذهب الظاهرية ولا يكتمه، فعظموا في أيامه وانتشروا في البلاد، ومال إليهم. وحكى بعض المؤرخين أنه كان في سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة أظهر الزهد والتقشف وخشونة المأكل والملبس. وانتشرت في أيامه الصالحون وأهل الحديث، وانقطع علم الفروع. وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرَّد منها الحديث والقرآن. فحرق منها جملة في سائر البلاد كـ"المدوَّنة". وكتاب ابن يونس، و"نوادر" ابن أبي زيد، ومختصره، و"التهذيب" للبرادعي، و"الواضحة" . وأمر بجمع الحديث من المصنفات كالبخاري ومسلم والترمذي والموطأ وسنن أبي داود والبزار وابن أبي شيبة والدارقطني والبيهقي، فجمع ذلك كله. فكان يمليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه. قال: وانتشر هذا المجموع في بلاد المغرب، وحفظه العوام والخواص. وكان يجعل لمن حفظه الجوائز السنية. وكان قصده أن يمحو مذهب مالك من بلاد المغرب، ويحمل الناس على الظاهر من الكتاب والسنة" .

وكتب محمد الوزير قائلا: "قال المؤيد رحمه الله: في سنة خمس وتسعين وخمسمائة توفي أبو يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي صاحب المغرب والأندلس، بمدينة سلا. وكانت ولايته خمس عشرة سنة. وكان يتظاهر بمذهب الظاهرية، وأعرض عن مذهب مالك. . . " .

وهذا كله من شأنه أن يدفعنا إلى عدم التمادى فى الخيالات مع الزين والعبيدى وأن نكون على حذر فى فرض الفروض وتوهم الوقائع والتفصيلات التى لم يطلع عليها أحد ولا تكلم عنها أحد .

ويتبقى ما قيل عن إنكار ابن رشد لوجود قوم عاد . وهذه هى الحكاية كاملة كما أوردها عبد الملك الأنصارى المراكشى فى "الذيل والتكملة" من رواية أبى محمد عبد الكبير: "ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة، وأثر ماء الوضوء على قدميه. وما كدت آخذ عليه فلتة إلاّ واحدة، وهى عُظْمَى الفلتات. وذلك حين شاع في الشرق والأندلس على ألسنة المنجّمة أنّ ريحا عاتية تهبُّ في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس. واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منه، واتخذوا الغِيرَان والأنفاق تحت الأرض توقيًا لهذه الرياح. ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعى والي قرطبة إذ ذاك طلبتها وفاوضهم في ذلك، وفيهم ابن رشد، وهو القاضى بقرطبة يومئذٍ، وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب. قال شيخنا أبو محمد عبد الكبير: وكنت حاضرا، فقلت في أثناء المفاوضة: إن صحّ أمر هذه الريح فهى ثانية الريح التى أهلك الله تعالى بها قوم عاد إذ لم تُعْلَم ريحٌ بعدها يعم هلاكها . قال: فانبرى إليّ ابن رشد ولم يتمالك أن قال: "والله

وجود قوم عاد ما كان حقا، فكيف سبب هلاكهم؟"، فسُقِطَ في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التى لا تصدر إلاّ عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه"[١].

وهنا عدة نقاط جديرة بالملاحظة: فأولا لا أعرف مسلما قال مثل هذا الكلام فى ذلك الوقت المبكر من تاريخ الإسلام لأن إنكار عاد ليس من الموضوعات التى أثارها ملاحدة الإسلام ومتشككوه، فضلا عن المسلم الذى ليس بملحد ولا متشكك[٢]، بل هى من الشبهات التى يثيرها المبشرون والمستشرقون[٣]، ودفعت المفكرين المسلمين المنافحين عن دينهم إلى الرد عليهم وإثبات

---

[١] المراكشى/ الذيل والتكملة لكتابى الموصول والصلة/ تحقيق د. إحسان عباس/ دار الثقافة/ بيروت/ ١٩٧٣م/ ٢٨-٢٩.

[٢] ويدل على ذلك أن المشركين لم يكذبوا بما ورد فى القرآن عن عاد وثمود وغيرهما من الأمم القديمة، وكذلك ما روته كتب السيرة من أن اليهود، فى الفترة السابقة على المبعث، كانوا يهددون جيرانهم فى يثرب بأن نبيا اقترب مجيئه وأنهم متى ما ظهر اتبعوه وقتلوهم معه قَتْلَ عادٍ وإرَم. كذلك هناك أحاديث تحكى أن الحارث البكرى، الذى كان يعرف أخبار عاد، قد لقى النبى صلى الله عليه وسلم فروى له ما كان يعرفه عن القوم، فضلا عن ورود ذكرهم فى بعض الشعر الجاهلى، كقول عدى بن زيد:

أَيـنَ أَهْـلُ الـدِّيارِ مِـن قَـومِ نُـوحٍ ... ثُـمَّ عـادٌ مِـنْ بَعْـدِهِم وثَمُـودُ؟

أَيـنَ آباؤُنـا؟ وأَيـنَ بَنُـوهُم؟ ... أَيـن آبـاؤُهُم؟ وأَيـنَ الجُـدُودُ؟

سُـلَكُوا مَـنْهَجَ المنايـا فبـادوا ... وأَرانـا قـد كـانَ مِنَّـا وُرُودُ

وقول عمرو المرهبى:

فَلَـم تَغلِـب أَسِـنَّتَنا زُبَيْـدٌ ... وَلَـم تُعْجِـز مناضِـلَنا مُـرادُ

مَتـى تُنْقَـل إلى قَـوْمٍ رَحَانـا ... فَقَـدْ دَرَجـوا مَـدارجَ آلِ عـادِ

وقول زهير بن أبى سلمى:

فَتُنْـتَجْ لَكُـم غِلمـانَ أَشْـأَمَ كُلُّهُـم ... كَـأَحْمَرِ عـادٍ ثُـمَّ تُرْضِـعْ فَـتَفْطِمِ

وقول عمرو بن معديكرب:

وسـيفي كـانَ مـن عهـد ابـن ضِـدّ ... تَخَيَّـرَهُ الفتـى مـن قـوم عـادِ

... وهلم جرا.

[٣] يلخص موقف المبشرين والمستشرقين بعامة من وجود قوم عادٍ الفقرة التالية المنقولة من مادة "Ad" فى " The Encyclopaedia of Islam" والتى يقول فيها كاتبها إنه ليس هناك دليل على وجود قوم عاد أو على المكان الذى كانوا يسكنونه، وإنه إذا كانت الأنساب العربية تذكر عادا فإن هذه الأنساب لا قيمة لها بطبيعة الحال. ثم يمضى مناقشا الفروض التى قدمها زملاؤه من المستشرقين، وكلها تقريبا تحاول أن تلقى على الأمر غلالة كثيفة من الشك لينتهى بما قدمه فلهاوزن فى هذا المضمار من أن كلمة "عاد" هى اسم جنس بمعنى "الزمن القديم" وليس عَلَمًا، وأن هناك إساءة فى

خطئهم. فهل كان رهبان الأندلس وقساوستها يرددون هذه الشبهة فى ذلك الوقت؟[١] وإلا فلماذا نُسِبَتْ لابن رشد، بغض النظر عن صحتها أو بطلانها، ما دامت مجهولة عند المسلمين فى ذلك العهد المبكر؟ نعم لماذا هذه التهمة بالذات؟ ولنلاحظ أن راوى الحكاية قد شفعها ببعض التفصيلات الواقعية التى من شأنها أن تُقَوِّىَ وقعها فى النفس. فإذا كان ابن رشد قد قالها فهل جرى فيها على منهجه فى اتباع ما عند غير المسلمين أحيانا كما هو الحال فى تأثره بالفلسفة الإغريقية بما لا يتماشى مع الإسلام فى بعض النقاط؟ ولكنْ، وهذه هى النقطة الثانية، هل كان من الممكن أن يعلن ابن رشد رأيه الإنكارى هذا على رؤوس الأشهاد دون توقٍّ فيعرض نفسه للمشاكل التى لا ترحم؟ الواقع أن هذا أمرٌ جدُّ غريب. لكن من الناحية الأخرى ليس أمامنا إلا راوٍ واحدٌ لهذه القصة. وفوق ذلك فرغم أن هذا الراوى قد أورد بعض الأسماء التى كانت موجودةً معه وسمعت ابن رشد وهو ينكر وجود قوم عاد فإنه لم يحك لنا ماذا فعل الحاضرون بعد ما سببه لهم تعليق ابن رشد من صدمة. وهناك من يرمى راوىَ القصة بالحقد والحسد كالدكتور محمود قاسم[٢]،

الفهم ترتب عليها انتقال هذا الاسم من الجنسية إلى العَلَمية، ففهم الناس من عبارة "من عهد عاد" أنها إشارة إلى قبيلة بهذا الاسم:

"Whether there really existed, and where, a nation called 'Ad, is still an unanswered question. The genealogies of the Arabs relating to the 'Adites are naturally valueless, just as is their locating of that people in the large and uninhabitable sandy desert between 'Uman and Hadramawt. The identification of Iram with Aram, adopted by the Arabs and several modern scholars, is not at all likely. Of the latter, Loth has identified 'Ad with the well known tribe of lyad; on the other hand Sprenger sought for 'Ad in the Oadites, who according to Ptolemy lived in N.-W. Arabia; this recalls the well of Iram in Hisma (al-Hamdam, Sifa, 126; A. Sprenger, Die alte Geogr. Arabiens, § 207; A. Musil, Arabia Petraea, HI2, 128). The excavation of the second-century Nabataean temple at Djabal Ramm, about twenty five miles due east of 'Akaba, brought to light Nabataean inscriptions giving the name of the place as Vw; Savignac, very plausibly, connected this with Iram. Cf. H. W. Glidden, in BASOR, no. 73, 1939, 13 ff.; Ramm would also be identical with al-Hamdani's Iram and Ptolemy's Aramaua. But Wellhausen pointed out that instead of the expression "since the time of 'Ad" the expression min al-'dd also occurs; therefore he supposed that originally 'Ad was a common noun ("the ancient time"; adj. *ddi, "very ancient") and that the mythical nation arose from a misinterpretation of that expression".

وقد اكتُشِفَتْ فى العقود الأخيرة مساكن قوم عاد فى الموضع الذى حدده القرآن ووجدها المكتشفون "الغربيون" ذات أعمدة بالغة الضخامة كما وصفها كتاب الله، ولم يعد هناك شك فى وجود أولئك القوم. ومعنى هذا أن كل ما قالته المادة المذكورة آنفا هو كلام لا يساوى ثمن المداد الذى كُتِب به.

[١] هناك إشارة مهمة إلى مجادلة بين ابن رشد وأحد الرهبان الإسبان حول الإسلام فى كتاب "ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف المسلم" (سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية/ الكويت/ ١٩٩٥م/ ٦١١- ٦١٣)، مما يدل على أن ما طرحتُه هنا أمر وارد. وقد كان لابن رشد تلامذة نصارى ويهود، فلعل بعضهم طرح هذه الشبهة عليه ولو على سبيل التظاهر بالاستفسار والرغبة فى الوصول للحقيقة فاستكنت فى أطواء عقله ثم انبجست على لسانه فى جوابه هذا. وهذا لو كان ابن رشد قال ذلك فعلا.

[٢] انظر كتابه: "الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد"/ مكتبة الأنجلو المصرية/ القاهرة/ ٢٣- ٢٤.

وإن لم يسق لنا سببا لذلك الحقد . بل إن أحد الباحثين، فيما قرأت، قد رأى فى دفاع ذلك الراوى عن دين ابن رشد وإشارته إلى وضوئه وصلاته حيلة خبيثة لتقوية كذبته عن طريق التظاهر بأنه إنما يقف فى جانب الفيلسوف الأندلسى لولا أنه رأى منه ما لا يصح كتمانه أو السكوت عن إدانته. ومن طرائف الأمور أن يقول أرنست رينان إن عبد الكبير هذا، وكان من أهل التقوى وصديق ابن رشد الحميم على حد قوله، قد دفع هذه التهمة عن ابن رشد مؤكدا أنها لا تقوم على أساس، إذ كثيرا ما رآه خارجا للصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه[١] . الواقع أننى لا أستطيع أن أجزم بشىء فى هذه القضية لوعورتها وصعوبة الفصل فيها بحكم يرتاح له الضمير. ذلك أن ابن رشد لم يكتب شيئًا فى هذا الصدد، وإن كنت أميل إلى استبعادها لأنه لا يعقل أن يقف رد فعل الحاضرين، وفيهم والى قرطبة، عند حد الدهشة.

أما ما نسب إليه من القول بألوهية الزُّهَرة ففى أى كتاب من كتبه رأى ذلك من اتهموه؟ وفى أى سياق؟ أم تراه كان موجودا فى كتاب له ضاع فى الحريق الذى نال كتبه أيام النكبة؟ هذا سؤال يصعب الجواب عليه. لكنْ من جهة أخرى ينبغى ألا ننسى وصفه الله تعالى بأنه "عقل" وقوله إن هناك عقلا لكل فلك، ومنها فلك الزُّهَرة. فمن الممكن، والحالة هذه، أن يُنْسَب إليه القول بتأليه الزهرة لا أنه كان مجرد حاكٍ لما وجده فى كتب الإغريق، إذ مبلغ علمنا أن ابن رشد لم يتناول شيئًا من أساطير الأغارقة ولا معتقداتهم، بل بعض كتب أرسطو وأمثالها، وليس فيها شىء عن ذلك. أما الانتقال من القول بأن للزهرة عقلا يختص بها إلى أنها إله ما دام الله هو أيضا عقلا، فما أسهله! ولكن لم الزهرة دون بقية الأفلاك؟ هل كان ذلك مجرد ضرب لمثل؟ على كل حال أرجو ألا أكون قد أفرطت فى التوجيه.

ويذكر محمد لطفى جمعة، وهو محام، أنه لا ابن رشد ولا أى من أصحابه الذين أدينوا معه قد تكلم مدافعا عن نفسه. وهو يجرّم هذا تجريما شديدا على أساس أن المتهمين قد حُرِموا بتلك الطريقة حقَّ الدفاع عن أنفسهم[٢] . ولست أشاطر لطفى جمعة الرأى فى ذلك لأنه هو نفسه قد ذكر أن من العلماء من ترافع عنهم. هذه واحدة، كما أن ابن رشد قد رد فى مسألة الزرافة وملك البربر ووجهها بأنه كتب "ملك البرين" فتصحفت وصارت "ملك البربر" . ثم إن الخليفة قد واجهه بالنص الذى ورد فيه تأليه الزهرة وسأله عن صاحب الخط، فأنكر. ومعنى هذا أنه كانت هناك

---

[١] بالنسبة للترجمة العربية انظر رينان/ ابن رشد والرشدية/ ١٧٣ . وهذا نص كلام رينان فى أصله الفرنسى:

"Un de ses amis intimes, Abd-el-Kébir, dévot personnage, dont El-Ansari cite les paroles, assurait que ces accusations n'avaient aucun fondement, et qu'il avait vu plusieurs fois le philosophe se rendre à la prière et faire ses ablutions" (Ernst Renan, Averroès et L' Averroïsme- Essai Historique, 4me édition, Calmann Lévy, Paris, 1882, PP. 163- 164).

[٢] انظر "تاريخ فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب" لمحمد لطفى جمعة/ المكتبة العلمية/ بيروت/ ١٣٩ .

مواجهة وأخذ ورد، ولكن يبدو أن موقف ابن رشد كان ضعيفا، وأنه لهذا سكت بعد أن لعن الخليفةُ صاحبَ الخط. وربما يرجع السبب إلى أن المؤرخين لم يُعَنُّوا أنفسهم بذكر كل ما دار بجلسة المحاكمة من تفاصيل. ورغم هذا نرى لطفى جمعة يشيد بأن العقوبة كانت هينة جدا بالقياس لما صدر من حكم ضد المسيح وسقراط وجاليليو وميشيل سرفيه على سبيل المثال[١]، وإن لم يمنعه هذا من إدانة الاضطهاد فى كل الأحوال.

ونصل إلى أهاجى ابن جبير لفيلسوفنا، وكان معاصرا له، وكلها تتهمه بالفلسفة والبعد عن الدين، وليس فيها إيماء إلى أى شىء من أفكاره فى كتاب "الضرورى فى السياسة" ولا ضلوعه فى عمل ضد المنصور مع أخيه ولا مع غير أخيه بتاتا . وابن جبير ليس رجلا من عامة الناس ولا من عاديّيهم بل من الرحالة الكبار والشعراء وكتّاب الديوان الذين عاشوا إلى جانب الحكام طويلا ويعرفون أسرار البلاطات ولا يتابعون ما يقال متابعة المخدوع أو الجاهل الذى لا يدرى شيئًا عما يدور وراء الستار، إذ كان كاتبا عند والى غرناطة الموحّدى، كما كان أبوه كاتبا ديوانيا أيضا، فضلا عن أنه كان صهرا لأحد الوزراء فى الدولة الموحديَة. ومن هنا لا نتفق مع د. محمود قاسم حين وصف مثل ذلك الشعر وأمثاله بأنه أدب شعبى حجب عن المسلمين حقيقة واحد من أكابر مفكريهم فى الوقت الذى عرفت فيه أوربا فضله وأفادت من كتاباته[٢]. وقد بينا فى مواضع أخرى من كتابنا هذا كيف أن ابن رشد قد اعتسف الطريق فى غير قليل من الأحيان، فتصوير الأمر على أن المسلمين قد فاتهم حظ كبير حين لم يأخذوا بأفكار ابن رشد فيه مغالاة، وبخاصة أن الأوربيين قد استفادوا منه بطريق الخطإ، إذ حسبوه، أو جعلوه عن عمد، ملحدا من الملاحدة المتمردين على الدين، فانتفعوا به من ههنا فى الثورة على الكنيسة وجهلها ووحشيتها واستبدادها بأتباعها ومعاملتها إياهم على أنهم عبيد لا قيمة لهم ولا حق فى التفكير المستقل بل ولا فى قراءة الكتاب المقدس ذاته[٣]، وهو ما لم يكن شىء منه موجودا عندنا . فنرجو عدم خلط الأمور بعضها ببعض، وبخاصة أن ابن رشد قد عاد إلى حظوته عند الخليفة كرة أخرى. فإذا كانت نكبته سببا فى انصراف الناس عن أفكاره لقد كان ينبغى أن تكون عودة السلطان إلى الرضا عنه سببا فى عودة الناس إلى الاهتمام بكتبه والتحمس لفكره. أليس كذلك؟ ثم إننا نعرف أن الناس تشغف بالتهافت على كتب من صودرت كتبهم أكثر من شغفها بغيرهم طبقا لما نشاهده من حولنا حتى إن

---

[١] المرجع نفسه/ ١٤٠.

[٢] انظر د. محمود قاسم/ الفيلسوف المفترَى عليه ابن رشد/ ٢٨– ٢٩. وهذا ما يردده بمناسبةٍ وبغير مناسبةٍ كثير من المتحمسين لابن رشد.

[٣] وقد تناول د. محمود قاسم نفسه هذه القضية بنفس المرجع/ ٣٢ وما بعدها.

بعض العلمانيين والملاحدة الآن يتفقون فيما بينهم على أن يهاجم بعضهم بعضا ويلفتوا نظر الناس إلى ما فى كتبهم من مصادمة للدين حتى يثيروا فضولهم ويدفعوهم إلى شراء تلك الكتب فتروج ويكسبوا من ورائها ما لم يكونوا يكسبونه لو صدرت فى هدوء . كما أن ابن رشد ليس هو الوحيد الذى نزلت به نكبة، بل نزلت مثلها وأشد منها كثيرا جدا بغيره من الفقهاء والمتصوفة والأدباء والشعراء والكتّاب والعلماء والوزراء، بل والخلفاء أنفسهم، ولم يكن ذلك سببا فى انطفاء الفقه ولا التصوف والأدب ولا الكتابة ولا الشعر ولا الوزارة ولا الخلافة. ولسوف أكتفى هنا بمثال واحد من عند الغربيين ومثال واحد من عندنا: فأما الذى هو من عندهم فسقراط، إذ حوكم وتجرع السم، ولكن إعدامه الوحشى لم يقتل أفكاره بل زادها انتشارا وضاعفها تأثيرا على مدى القرون المتطاولة. وأما الذى هو من عندنا فسيد قطب، الذى كانت معرفة الجماهير به صفرا، ثم صار ملء السمع والبصر والعقل والقلب والضمير عقب قتل جمال عبد الناصر له، بل صار له أتباع فى كل أنحاء العالم، وجماعة تحمل اسمه وتتأسى بأفكاره، وأصبح اسم سيد قطب منذ ذلك الحين اسما عالميا . ثم إذا كان ابن رشد قد نُكِب، فهل نُكِبَتْ كتبه؟ صحيح أنها قد أحرق بعضها، لكنها كلها تقريبا قد وصلت إلينا كما تركها الرجل من خلال نسخ أخرى لم تحرق، وما لم يُعْثَر منها عليه فى لغة الضاد قد بلغنا مترجما إلى لغة أخرى. ولقد ضاعت كتب لكثير غيره من المؤلفين، ولم يمنع ضياعها من أن يكون لهم، من خلال كتبهم الباقية، تأثيرهم الضخم فى كثير من الأحيان. ومن هنا نرجو مرة ثانية عدم خلط الأمور بعضها ببعض. ثم ما تلك الاكتشافات العلمية التى توصل لها ابن رشد وغيرت وجه العالم؟ إن اسم الرجل إنما يرتبط بالقول بقدم العالم وبحكاية العقول العشرة وما أشبه، مما ليس هو ابن بجدتها، زيادة على مضادته لنصوص القرآن. ومرة ثالثة لا أحب أن نخلط الأمور بعضها ببعض فى الزحام ظنا من خالطيها أن أحدا لن يتنبه لما يقولون. ولقد ظل العالم الإسلامى ينتج الأفكار ويكتشف أسرار الكون ويتوصل إلى علاج الأمراض ويخترع الآلات العلمية والطبية إلى ما بعد ابن رشد بقرون، فلم التباكى ولطم الخدود تسويقا للأوهام التى لا حقيقة لها؟ ثم إن أوربا، كما يقول د. قاسم بنفسه، كانت تنظر إليه على أنه ملحد، وكانت الكنيسة ورجال الدين هناك يَنْفِرون وينفّرون منه ويشوهون صورته[١]، فهل أوقف هذا النفور والتنفير الحركة التى ارتبطت باسمه وبأفكاره بغض النظر عن إحسان الأوربيين فهم تلك الأفكار أو إساءتهم؟ كذلك نبت فى العصر الحديث حواريون لابن رشد يكادون لا يَرَوْن غيره، وكأن الله لم يخلق من المفكرين سواه. فأين الاكتشافات العلمية والإنجازات التقنية التى تمت بناء على انتشار كتبه وكثرة

---

[١] انظر كتابه: "الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد"/ ٣٢- ٣٦. ويعزف د. مراد وهبة نفس النغمة فى كتيبه: "مفارقة ابن رشد"، ويكفى أن نقرأ المقدمة حتى نسمع ضجيج تلك النغمة.

حواريه؟ لقد مر أكثر من قرن منذ شرع الكُتّاب المحدثون يتناولون أفكاره وكتبه، وهو زمن ليس بالقليل، وفُتِحَت فى كل مكان، من شرق العالم الإسلامى إلى مغربه ومن شماله إلى جنوبه، المدارس والجامعات وأُرْسِلت البعثات إلى الدول الغربية وتكاثرت المعامل العلمية ورُصِدت الميزانيات المالية الهائلة للتعليم وتدفق تأليف الكتب، ومع ذلك كله لا تزال العقول بوجه عام فى سبات عميق، ولم نر من عامة المتحمسين لابن رشد سوى اتخاذهم الرجل قناعا يقولون من ورائه ما يريدون ترويجه من علمانية أو خروج على المعتقدات الدينية. ومع هذا فإننى ضد نكبة أى إنسان بسبب آرائه. إلا أن هذا لا يعنى أن نتركه يقول ما عنده دون التصدى له وتبيين خطئه وضلاله: رأيا برأى، وفكرة بفكرة.

ورغم أننا قد سقنا أشعار ابن جبير فى الفيلسوف القرطبى خلال فصل آخر من هذا الكتاب فلا بأس أن نعيد هنا بعض ما قاله فى ابن رشد والمفتونين بالفلسفة الإغريقية وكُتُبِها:

لم تلزم الرشد يا ابن رشدٍ ... لما علا فى الزمان جَدُّكْ
وكنتَ فى الدين ذا رياءٍ ... ما هكذا كان فيه جَدُّكْ

* * *

الآن قد أيقنَ ابنُ رُشْدٍ ... أنَّ تواليفَه تَوَالِفْ
يا ظالمًا نفسَه، تأمَّلْ: ... هل تجد اليوم من يُوَالِفْ؟

* * *

قد ثَبَتَ الغَيَّ في العِباد ... طائفةُ الكون والفَسَادِ
يَلعنها الله حيثُ كانت ... فإنّها آفةُ العِبَادِ
دهريّةٌ لا يَرَوْن رُسْلاً ... ولا يُقِرُّون بالمَعادِ
يعتقدون الأمورَ دَوْرًا ... والناسَ كالزرع والحصادِ

* * *

يا وحشة الاسلام من فرقةٍ ... شاغلةٍ أنفسها بالسَّفَهْ
قد نبذَتْ دين الهدى خلفها ... وادّعتِ الحكمةَ والفلسفهْ

* * *

نفذ القضاء بأخذ كل مموّهٍ ... متفلسفٍ في دينه متزندِقِ
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقةً: ... إنَّ البلاَء مُوَكَّلٌ بالمَنْطِقِ

* * *

الــــــدّينُ يشــــــكو بَلِيَّــــــهْ	مــــــن فِرْقَــــــةٍ منطِقيَّــــــهْ
لا يشــــــهَدون صــــــلاةً	إلا لمعنــــــى التَّقِيَّــــــهْ
ولا تَــــــرَى الشّــــــرعِ إلا	سياســــــةً مَدَنِيَّــــــهْ
ويُــــــؤْثِرُونَ عليــــــه	مــــــذاهبًا فلســــــفيَّهْ

ابن رشد وفن الشعر

لأرسطو، كما هو معروف، كتاب عن "فن الشعر"، يتحدث فيه عن الملحمة والمسرحية الشعرية، وإن كان التركيز فيه على المسرحية، محللا طبيعة فن المأساة متخذا من مسرحية سوفوكليس: "أوديب مَلِكًا" نموذجًا أساسيًّا . وكان أرسطو يعتقد أن المأساة تؤثر على المشاهِد عن طريق إيقاظ عاطفتي الشفقة والخوف ثم تنقيته وتطهيره منهما . وقد تمت ترجمة هذا الكتاب إلى العربية لأول مرة على يد متى بن يونس المتوفى سنة ٣٢٨هـ، وتناوله ابن رشد بعد ذلك بأكثر من قرنين فشرحه مستقيا كثيرا من أمثلته من الشعر العربى، ومطبقا ما فهمه من أرسطو على الشعر العربى. وقد وقع من المترجم خطأ فادح أدى إلى أن يضل ابن رشد طريقه تماما فى تلخيصه لكتاب الفيلسوف الإغريقى وشرحه له، فكتاب "الشعر"، كما قلنا، يتناول فن المأساة فى المسرح مع بعض الالتفات إلى الملحمة، لكن مترجم الكتاب إلى العربية وهم أن الحديث فيه يدور حول فن الشعر كما تَعْرِف العربُ الشعرَ، وبالتحديد فن المديح، أى الشعر الغنائى، فكلما قرأ ابن رشد شيئًا عن المأساة قلب الكلام إلى المديح ذاهبا فى وادى الأوهام كل مذهب ومستشهدا بالشعر العربى فيما لا مدخل للشعر العربى فيه. وذلك كله تبعا للوهم الأول الذى وقع من مترجم كتاب الفيلسوف اليونانى.

ولكننى لن آخذ ابن رشد بذنب غيره، بل إننى لا آخذ المترجم الواهم أخذا شديدا، فمن الظلم أن نحمّله خطأ فهم نص يتحدث عن شىء لا توجد لديه أية فكرة عنه، وهو فن المسرح، وبالذات فن المأساة. لكن هذا لا يمنعنى من استغراب موقف كل من المترجم وابن رشد، إذ من الواضح أن النص لا يتمشى مع فن الشعر كما تعرفه العرب، فضلا عن أن ما فهمه ابن رشد منه لا قيمة له تذكر، لأن ما هو موجود فى كتب النقد العربى حتى ذلك الوقت الذى كتب فيه ابن رشد تلخيصه لكتاب أرسطو أفضل وأفيد ألف مرة لشعرنا وشعرائنا مما قدمه لنا ابن رشد بفهمه الخاطئ. ليس هذا فحسب، بل إن كثيرا من فقرات الكتاب غامض غموضا شديدا جراء عدم اتساقه مع شعرنا، الذى لا يكف ابن رشد ولو لحظة واحدة عن تطبيق كلام أرسطو عليه بثقة يحسد عليها .

وكان ينبغى أن يبحث ابن رشد، ومترجم الكتاب قبله، عن شخص أو أكثر له صلة بتاريخ الأدب والشعر اليونانى حتى يشرح له ما هو غامض فى الكتاب، فضلا عما لا يتسق مع الشعر العربى. وهذا هو المحير فى الأمر، إذ من الطبيعى أن يخطئ أى منا فى فهم نص من النصوص أو كتاب من الكتب. لكن من غير الطبيعى أن ينفق فيلسوف كبير زمنا من عمره فى تلخيص كتاب لا يفهمه، أو على الأقل: لا يمشى مع الشعر الذى يظن أنه يدور حوله، ثم لا يفكر فى الاستعانة بمن يأخذ بيده. هذا ما لا يمكن التغاضى عنه مع ابن رشد، وبخاصة أن الرجل فى شروحه لكتب أرسطو كثيرا ما ينسى نفسه وينطلق إلى السماوات العلا متصورا أنه يعرف على وجه اليقين جغرافيتها وسكانها، مفتيا فى كل شىء، غير معط نفسه فرصة للمراجعة والتشكك شأن كبار المفكرين، قائلا أثناء ذلك كلاما يخالف، فى بعض الأحيان، العقل والمنطق ونصوص القرآن والحديث وروح الإسلام.

يقول د. عبد الرحمن بدوى: "الصفة البارزة فى تلخيص ابن رشد محاولتُه تطبيق قواعد أرسطو على الشعر العربى. وقد أضلته ترجمة متى للتراجيديا بأنها المديح، وللكوميديا بأنها الهجاء، فخال له أن الأمر كما فى الشعر العربى. ومن هنا أكثَرَ من الشواهد المستمدة من الشعر العربى، ومعظمها فاسدة لأنها تقوم على أساس فاسد هو تلك الترجمة الخطأ. وهو نفسه قد شعر بإخفاق هذه المحاولة، فكان يعتذر عنها كلما التاث عليه الأمر والتوى به التطبيق[1]. ولم يفلح إلا حينما أراد أن يلخص الفصول الخاصة بـ"المقولة"، فقد واتاه القول وصح لديه إجراء التطبيق وعقد المقارنات. ومن هنا كان يعدل عن الشواهد اليونانية التى يوردها أرسطو إلى شواهد يستمدها من الشعر العربى على ما فى هذا أحيانا من تعسف بل وتزييف لرأى أرسطو. فنتج عن هذا كله تلخيص لا هو يساير الأصل ولا هو بمفيد فى تيسير الانتفاع بمعانى أرسطو"[2]. وهو ما قاله د. بدوى من قبل فى بداية تصديره للكتاب، إذ أكد أن تلخيص ابن رشد لكتاب أرسطو: "فن الشعر" هو "تليخص فاسد لا يفيد مطلقا فى إيضاح فكر أرسطو، بل يبتعد عنه كل الابتعاد"[3].

وهناك موضوع آخر هام جدا، وهو يتعلق بعدم فهم المترجمين والشرّاح العرب لما قاله أرسطو فى كتابه: "الشعر" عن الملهاة والمأساة فى عالم الإبداع المسرحى، إذ جاء فى شرح ابن سينا مثلا

---

[1] لا أوافق د. بدوى على هذه الملاحظة. وقد بينت، من خلال الشواهد الكثيرة، أن ابن رشد كان مطمئنا بوجه عام إلى الوهم بأنه يفهم نص كتاب أرسطو الفهم الصحيح.

[2] ص٥٥– ٥٦ من تصدير د. بدوى للترجمة التى قام بها لكتاب "الشعر" لأرسطو/ مكتبة النهضة المصرية/ ١٩٥٣م.

[3] المرجع السابق/ ١٣.

لذلك الكتاب عن أنواع الشعر عند الإغريق ما يلى: "وكان لكل غرضٍ وزنٌ يختص به: فمنها نوع يسمى: "طراغوذيا" له وزن لذيذ يتضمن ذكر الخير والأخيار والمناقب الإنسانية، ثم يضاف جميع ذلك إلى رئيس يراد مدحه. وكانت الملوك يُغَنَّى بين أيديهم بهذا الوزن، وربما زادوا فيه نغمات عند موت الملك للنياحة والمرثية. ومنها نوع يسمى: "ديثرمبي"، وهو ك"طراغوذيا" ما خلا أنه لا يخصّ به مدحة إنسان واحد أو أمة معينة بل الأخيار على الإطلاق. ومنها نوع يسمى: "قوموذيا"، وهو نوع تُذْكَر فيه الشرور والرذائل والأهاجي، وربما زادوا فيه نغمات ليذكروا القبائح التي يشترك فيها الناس وسائر الحيوان". ومع إبقاء ابن سينا على المصطلحات الإغريقية الخاصة بالشعر المسرحى لم يفهم، فيما هو واضح، أن المقصود هو فنا المأساة والملهاة. أما ابن رشد فقد استخدم لهذين المفهومين (أى مفهومَىِ التراجيديا والكوميديا) مباشرةً مصطلحَىْ "مديح" و"هجاء" بالمعنى الذى نعرفه فى شعرنا العربى، وهو شعر غنائى كله، مما لَبَس الأمر على القراء والمثقفين العرب طوال تلك العصور. . . إلى أن تنبهنا فى العصر الحديث إلى الغلطة التى وقع فيها هؤلاء القدامى بسبب عدم وجود نص مسرحى مترجَم يمكن على نوره فهم الكلام النظرى الذى خلَّفه أرسطو فى ذلك الموضوع.

وما قاله هذان الفيلسوفان العربيان يدل على تهافت الرأى القائل بأن العرب لم يترجموا المسرح اليونانى نظرا لما فيه من وثنية تنزل بالآلهة إلى مرتبة البشر الفانين الضعفاء الشهوانيين، إذ إن العرب لم يطَّلعوا أصلا على ما أبدعه الإغريق فى هذا الميدان. والدليل على ذلك هو أن كبار مترجمينا وفلاسفتنا فى القديم لم يستطيعوا، كما رأينا، أن يفهموا طبيعة الشعر الذى كان أرسطو يتحدث عنه فى كتابه، بل قاسوه على ما كانوا يعرفونه من شعر عربى. والواقع أن لهم عذرا كبيرا فى ذلك، فإنّ فَهْم الشىء فرع من تصوره. وكيف كان بمستطاعهم ذلك التصور، وهم لم يقرأوا شيئًا من مسرح اليونان: لا فى لغتهم ولا فى لغته، فضلا عن أن يكونوا قد شاهدوا بعض تلك المسرحيات؟[١] ولو كانوا عرفوا فعلاً هذا اللون من الشعر عند الإغريق واستنكروه لأعلنوا هذا الاستنكار ونصّوا على الأسباب التى نفّرتهم منه وجعلوه موضع انتقادهم وتهكمهم. أمّا، وإنهم لم

---

[١] لكن هذا لا يعفيهم من اللوم على كسلهم وعدم تفكيرهم فى الاستعانة بمن يعرف اليونانية وآدابها وشعرها كى يفهموا كتاب أرسطو فى الشعر كما ينبغى.

يذكروا ولو مجرد ذكرٍ أسماءَ شعراء المسرح لدى الإغريق، فليس لهذا من معنى إلا أنهم لم يقرأوا لهم شيئًا أصلا. وقد سبق أن تناولت هذا الموضوع فى الفصل الأول من كتابى: "دراسات فى المسرح"[١].

ومما يدل على أن التعلل بالوثنية فى المسرح اليونانى هو تعلل غير مقنع أن بعض الكتاب العرب القدامى قد تحدّث بصراحة تامة عن مثل تلك الاعتقادات لدى أمم أخرى فلم تحجزه هذه التحرجات المُفْتَرَضة على الإطلاق، كما هو الحال مثلا فيما كتبه ابن النديم فى "الفهرست" عن بعض العقائد والعبادات الوثنية لدى طائفة من الأمم وتصوّر أصحابها لآلهتهم، من مثل قوله فى الكلام عن بعض أعياد الحَرّانيّين (تحت عنوان "معرفة أعيادهم"): "أول سنتهم نيسان: أول يوم من نيسان والثاني والثالث يضرعون لآلهتهم بلثى، وهي الزُّهَرة، يدخلون في هذا اليوم إلى بيت الآلهة جماعة جماعة متفرقين ويذبحون الذبائح ويحرقون الحيوان أحياء. ويوم السادس منه يذبحون ثورا لإلههم القمر ويأكلونه آخر النهار. ويوم الثامن منه يصومون ويفطرون على لحوم الخراف ويعملون في هذا اليوم عيدا للسبعة الآلهة والشياطين والجن والأرواح، ويحرقون سبعة خرفان للسبعة الآلهة، وخروفا لرب العميان، وخروفا للآلهة الشياطين. ويوم الخامس عشر منه يعملون سر الشمال وقربان تشميس وذبائح وإحراقات ويأكلون ويشربون. ويوم العشرين منه يخرجون إلى دير كادى، وهو دير على باب من أبواب حَرّان يسمى: "باب فندق الزيت"، ويذبحون ثلاثة زبارخ، والزبرخ فحل البقر: واحدا لقرنس الآلهة، وهو زحل، وواحدا لأريس، وهو المريخ، وهو الإله الأعمى، وواحدا للقمر، وهو سين الإله. ويذبحون تسعة خرفان: سبعة للسبعة الآلهة، وواحدا لإله الجن، وواحدا لرب الساعات، ويحرقون خرفانًا ودِيَكَةً كثيرةً. وفي يوم ثمانية وعشرين يخرجون إلى دير لهم في قرية تسمى: "سبتى" على باب من أبواب حَرّان يقال له: باب السراب، ويذبحون ثورا كبيرا لهرمس الإله، ويذبحون تسعة خرفان للسبعة الآلهة ولإله الجن ولرب الساعات، ويأكلون ويشربون، ولا يحرقون في هذا اليوم شيئًا من الحيوان".

ليس هذا فقط، بل إن الكتب الإسلامية مفعمة بالكلام عن عقائد الوثنيين والمشركين العرب دون أدنى تحرج. فما الذى كانوا سيتحرجون منه فى المسرحيات الإغريقية إذن، وليس فيها شىء جديد عليهم؟ ولنفترض أنهم كانوا سيتحرجون من ترجمتها، فهل كانوا سيتحرجون من قراءتها

[١] مكتبة زهراء الشرق/ ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م/ ١٦- ٢٠.

وإنكار ما فيها وتفنيده؟ واضح أن ما يقال فى هذا الصدد تعليلا لصمت العرب عن مسرحيات الإغريق هو كلام غير مقنع. ويضاف إلى هذا أنه ليست كل المسرحيات الإغريقية تتحدث عن آلهة اليونان وعقائدهم الوثنية. فلماذا لم يترجم المسلمون هذا الضرب من المسرحيات التى لا تتعارض مع عقائد التوحيد؟

وفى هذا السياق ينبغى الإشارة إلى ما قاله د.عبد الرحمن بدوى من أن "المرء لا يخرج من قراءته للتلخيصات التى وضعها الفارابى وابن سينا وابن رشد (لكتاب "فن الشعر") إلا بشعور أليم بخيبة الأمل فى أن يكون العرب قد أفادوا منه كما أفادت أوربا فى عصر النهضة وكما أفادوا هم أنفسهم من سائر مؤلفات أرسطو فى إخصاب الفكر العربى. ويخيل إلينا أنه لو قدر لهذا الكتاب أن يُفْهَم على حقيقته وأن يُسْتَثْمَر ما فيه من موضوعات وآراء ومبادئ لَغُنِىَ الأدب العربى بإدخال الفنون الشعرية العليا فيه، وهى المأساة والملهاة، منذ عهد ازدهاره فى القرن الثالث الهجرى ولتغير وجه الأدب العربى كله. ومن يدرى؟ لعل وجه الحضارة العربية كله أن يتغير طابعه الأدبى كما تغيرت أوربا فى عصر النهضة"[١].

لكن هل كان العرب بالضرورة سيترجمون مآسى اليونان وملاهيهم لو كانوا قد تعرفوا إليها؟ لقد كانوا معتزين بتراثهم الأدبى والشعرى إلى الحد الذى ربما لم يكونوا ليهتموا معه بتلك الترجمة أصلا. لكن كان يمكن أن يستفيدوا مما كتبه أرسطو فى كتابه: "فن الشعر" عن العناصر المسرحية المشتركة بين المسرح والفن القصصى كالضوابط التى ينبغى مراعاتها هنا وهناك فى تصوير الشخصيات وفى كتابة الحوار، بالإضافة إلى ما كتبه عن ذلك الموضوع فى فن الملحمة، ذلك الفن الذى يمثل خطوة من الخطوات على طريق الحكاية الطويل. وربما كان هذا يؤدى إلى نشوء نقد قصصى جنبا إلى جنب مع النقد الشعرى، الذى يكاد نقدنا القديم ينحصر داخله. وليس معنى ذلك أن أجدادنا لم يعرفوا الفن القصصى. لقد عرفوه وخلفوا لنا كثيرا جدا من روائع هذا الفن، إلا أنهم كانوا يعتمدون على سلائقهم ومواهبهم القصصية وحدها دون أن يرفدها تراث نقدى للأسف.

وللتدليل على اعتزاز العرب بفنهم الشعرى وتصورهم أنهم فاقوا الأمم الأخرى فيه، وفى الخطابة أيضا، ليس علينا إلا أن نقرأ مثلا ما كتبه الجاحظ عن ذلك فى القرن الثالث الهجرى وما

---

[١] ص٥٦ من تصدير د. بدوى للترجمة التى قام بها لكتاب "الشعر" لأرسطو.

كتبه الصفدى فى القرن الثامن. يقول الجاحظ فى "البيان والتبيين": "وجملة القول أنا لا نعرف الخطبَ إلاّ للعرب والفُرْس. فأما الهندُ فإنما لهم معانٍ مدونة، وكُتُبٌ مخلّدة، لاتضاف إلى رجلٍ معروف، ولا إلى عالم موصوف، وإنّما هي كتبٌ متوارثة، وآدابٌ على وجه الدّهر سائرةٌ مذكورة. ولليونانيّين فلسفةٌ وصناعةُ منطقٍ، وكان صاحبُ المنطقِ نفسُه بَكِيَّ اللسان، غيرَ موصوفٍ بالبيان مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه وبخصائصه. وهم يزعمون أنّ جالينوس كان أنطَقَ الناس، ولم يذكروه بالخطابة، ولا بهذا الجنس من البلاغة. وفي الفُرْس خُطَباء، إلاّ أنّ كلّ كلامٍ للفُرْس، وكلَّ معنىً للعجم، فإنّما هو عن طُولِ فكرة وعن اجتهاد رأي، وطُول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طُولِ التفكُّر ودِراسة الكُتُب، وحكايةِ الثاني علمَ الأول، وزيادةِ الثالث في علم الثاني، حتّى اجتمعت ثمار تلك الفِكَر عند آخِرهم. وكلُّ شيءٍ للعرب فإنّما هو بديهةٌ وارتجالٌ، وكأنّه إلهام، وليست هناك معاناةٌ ولا مكابدة، ولا إجالةُ فكر ولا استعانة، وإنّما هو أن يصرفَ وهْمَه إلى الكلام، وإلى رجَزِ يومِ الخصام، أو حين يمتَح على رأس بئر، أو يحدُو ببعير، أو عند المقارعة أو المناقلة، أو عند صِراعٍ أو في حرب. فما هو إلاّ أن يصرف وهْمَه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيّده على نفسه، ولا يدرّسه أحدا من ولده. وكانوا أُمّيّين لا يكتبون، ومطبوعِين لا يتكلّفون، وكان الكلام الجيّد عندهم أظهرَ وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أقهَر، وكل واحدٍ في نفسه أنطَق، ومكانُه من البيان أرفع، وخطباؤهم للكلام أوجَد، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفُّظ، ويحتاجوا إلى تدارُس. وليس هم كمن حفِظ علمَ غيرِه، واحتذى على كلام مَن كان قَبْلَه، فلم يحفظوا إلاّ ما عَلِق بقُلوبهم، والتحم بصدورهم، واتّصل بعقولهم، من غير تكلف ولا قصد، ولا تحفُّظ ولا طلب. وإنّ شيئًا هذا الذي في أيدينا جزءٌ منه لَبِالمقدار الذي لا يعلمه إلاّ مَن أحاط بقَطْر السَّحاب وعدد التُّراب. وهو اللّه الذي يحيط بما كان، والعالِمُ بما سيكون.

ونحن، أبقاك اللّه، إذا ادّعينا للعرب أصنافَ البلاغة من القصيد والأرجاز، ومن المنثور والأسجاع، ومن المزدوج وما لا يزدوج، فمعَنا العلم أن ذلك لهم شاهدٌ صادق من الدّيباجة الكريمة، والرَّونق العجيب، والسَّبْك والنَّحت، الذي لا يستطيع أشعَرُ الناس اليومَ، ولا أرفعهُم في البيان أن يقول مثلَ ذلك إلاّ في اليسير، والنَّبْذ القليل. ونحن لا نستطيع أن نَعْلَم أنّ الرسائل التي

بأيدي الناس للفُرس أنها صحيحة غيرُ مصنوعة، وقديمةٌ غير مولَّدة، إذ كان مثل ابن المقفَّع وسهل بن هارون وأبي عُبَيد الله وعبد الحميد وغَيْلان يستطيعون أن يولِّدوا مثل تلك الرسائل، ويصنعوا مثل تلك السِّيَر. وأخرى أنّك متى أخذتَ بيد الشُّعُوبيّ فأدخلتَه بلادَ الأعراب الخُلَّص ومعدِن الفصاحة التامّة، ووقفْتَه على شاعرٍ مُفْلِق أو خطيب مِصْقع، عَلِمَ أنَّ الذي قلتَ هو الحقُّ، وأبصَرَ الشاهد عِياناً. فهذا فرقُ ما بيننا وبينهم".

ويقول أيضا من نفس الكتاب: "وقد ذكرنا أنَّ الأمم التي فيها الأخلاقُ والآداب والحِكَم والعلم أربع، وهي: العرب، والهند، وفارس، والروم. . . والدَّليل على أن العرب أنطقُ، وأن لغتَها أوسع، وأن لفظَها أدلُّ، وأن أقسام تأليف كلامها أكثر، والأمثالَ التي ضُرِبت فيها أَجْوَد وأَسْيَر، والدَّليل على أن البديهة مقصورةٌ عليها، وأن الارتجال والاقتضاب خاصٌّ فيها، وما الفرق بين أشعارهم وبين الكلام الذي تسمّيه الرُّوم والفرس: "شعرا"، وكيف صار النَّسيب في أشعارهم وفي كلامهم الذي أدخلوه في غنائهم وفي ألحانهم إنما يقال على ألسنة نسائهم، وهذا لا يُصَاب في غير العرب إلاّ القليلَ اليسير، وكيف صارت العرب تقطِّع الألحانَ الموزونة على الأشعار الموزونة، فتضع موزونا على موزون، والعجمُ تمطِّط الألفاظ فتقبض وتبسُط حتّى تدخل في وزن اللحن فتضعَ موزونا على غير موزون".

ثم تمر خمسة قرون، فنجد ذات الاعتزاز بل أشد حتى إن صلاح الدين الصفدى لم يطق صبرا على ما خطته يد ابن الأثير فى "المثل السائر" من أنه لا يَحْسُن فى الذوق العربى أن يطوّل الشاعر قصائده ويشقق المعانى ويستوفى الكلام فيها مما هو أليق بالنثر، وأن "الشاعر إذا أراد أن يشرح أمورا متعددة ذوات معانٍ مختلفة في شعره واحتاج إلى الإطالة بأن ينظم مائتى بيت أو ثلثمائة أو أكثر من ذلك فإنه لا يجيد في الجميع ولا في الكثير منه، بل يجيد في جزء قليل، والكثير من ذلك رديء غير مَرْضِيّ. والكاتب لا يُؤْتَى من ذلك، بل يطيل الكتاب الواحد إطالة واسعة تبلغ عشر طبقات من القراطيس أو أكثر، وتكون مشتملة على ثلثمائة سطر أو أربعمائة أو خمسمائة، وهو مجيد في ذلك كله. وهذا لا نزاع فيه لأننا رأيناه وسمعناه وقلناه. وعلى هذا فإني وجدت العجم يَفْضُلون العرب في هذه النكتة المشار إليها، فإن شاعرهم يذكر كتابا مصنَّفا من أوله إلى آخره شعرا، وهو شرح قصص وأحوال، ويكون مع ذلك في غاية الفصاحة والبلاغة في لغة القوم، كما فعل

الفردوسي في نظم الكتاب المعروف بـ"شاه نامه"، وهو ستون ألف بيت من الشعر يشتمل على تاريخ الفرس. وهو قرآن القوم، وقد أجمع فصحاؤهم على أنه ليس في لغتهم أفصح منه. وهذا لا يوجد في اللغة العربية على اتساعها وتشعب فنونها وأغراضها، وعلى أن لغة العجم بالنسبة إليها كقطرة من بحر".

نعم لم يطق الصفدى صبرا على هذا الكلام، فانبرى للرد العنيف عليه مسفِّها كل ما جاء فيه. وهذا نص ما كتبه، وهو متاح فى كتابه: "نصرة الثائر على المثل السائر": "ختم ابن الأثير رحمه الله تعالى كتابه بهذه النكتة التي مال فيها إلى الشعوبية، وما قال مَعْمَر بن المثَنَّى ولا سهل بن هارون ولا ابن غَرْسِيَه في رسالته مثل هذا. وقد وُجِد في أهل اللسان العربي مَنْ نظَم الكثير أيضا. وإنْ عَدّ هو الفردوسي عددت له مثل ذلك جماعة: منهم من نَظَم تاريخ المسعودي نظما في غاية الحسن، ومنهم من نظم كتاب "كليلة ودمنة" في عشرة آلاف بيت، ونظمها أبان اللاحقي أيضا. وأخبرني الشيخ الإمام الحافظ شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبي أن مكي ابن أبي محمد بن محمد بن أبيه الدمشقي (عُرِف بـ"ابن الدجاجية") نظَم كتاب "المهذَّب" قصيدةً علي رَوِيّ الراء سماها: "البديعة في أحكام الشريعة"، انتهى. قلت: و"المهذب" في أربع مجلدات.

وبعض المغاربة امتدح سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في قصيدةٍ عِدّتها ثمانية عشر ألف بيت. ولابن الهبارية كتاب "الصادح والباغم" في ألفي بيت، كل بيت منها قصرٌ مَشِيد، ونكته ما عليها في الحسن مزيد، يشتمل على الحكايات والنوادر والأمثال والحكم، وكلها في غاية الفصاحة والبلاغة ليس فيها "لو" ولا "ليت". وأما من نَظَم الألف وما دونه فكثير جدا لا يبلغهم الحصر، وأما "الشاطبية" وما اشتملت عليه من معرفة القراءات السبع واختلافها، وتلك الرموز التي ظاهرها الغزل وباطنها العلم، فكتاب اشتهر وظهر، وخلب سحره الألباب وبهر، حتى قال القائل فيها:

جـلا الرُّعَيْنِـيّ علينـا ضـحًى	عروسـه البكْـر، ويـا مـا جـلا!
لـو رامهـا مبتكـرٌ غَيْـرُهُ	قالـت قوافيهـا لـه الكـل: لا

وأما أراجيز النحو والعروض والفقه، كنظم "الوجيز" و"منظومة الحنفية" وغير ذلك من الطب وغيره من العلوم فكثير جدا إلى الغاية التي لا يحيط بها الوصف.

وما سمعنا بمن اشتغل من العجم بالعربية إلا وفضَّل اللغة العربية. برهان هذه الدعوى أن أبا علي الفارسي وبندار وأبا حاتم والزمخشري وغير هؤلاء لما اشتغلوا بالعربية وذاقوا حلاوتها هاموا بها وكَلِفوا بمحاسنها، وأَفْنَوُا الليالي والأيام في تحصيلها، وأنفقوا مدة العمر في تأليفها وتدوينها وتتبع محاسنها وقواعد أَقْيِستها وغرائب فنونها. ومن المستحيل أن يكون هؤلاء القوم اجتهدوا هذا الاجتهاد في العربية وأَفْنَوْا مدة العمر، وهي ما لا يُخْلَف، في شيء هو دون غيره، والأَوْلَى بهم وبكل عاقلٍ الاشتغال بالأحسن والأفصح والأبلغ والأحكم. ولو علم هؤلاء القوم أن اللغة الأعجمية لها "أفعل التفضيل" ما عرَّجوا على العربية إلا ريثما عرفوها، ثم عاجوا إلى لغتهم. ومن الكَلِم النوابغ للزمخشري: "فَرْقك بين الرُّطَب والعجم فَرْقُك بين العرب والعجم". ومنها: "العرب نَبْعٌ صُلْب المعاجم، والغَرَب مثلٌ للأعاجم". فانظر إلى الزمخشري كيف جعل العرب رُطَبا والعجم عجما، و"العَجَم" بتحريك الجيم هو النوى، وكيف جعل العرب مثل شجر النبع، وهو صُلْب تُتَّخَذ منه القِسِيّ، وجعل العجم مثل شجر الغَرَب، وهو خَوّار. قال المتنبي:

فلا تَنَلْك الليالي، إنّ أيديَها   إذا ضربْن كَسَرْن النبع بالغَرَب

فإن قلتَ: ما كان علماء العربية من العجم عالمين باللغة العجمية كما ينبغي، قلتُ: أليس أنهم كانوا يعرفون العجمية، ثم إنهم تمهروا في العربية وبالغوا في إتقانها؟ ومن وصل في لغة من اللغات إلى ما وصل إليه أبو علي والزمخشري وغيرهما من معرفة الاشتقاق الأكبر والأصغر والأبنية والتصريف في الاسم والفعل الماضي والمضارع والأمر واسم الفاعل والمفعول وصارت له تلك الملكة كان عنده من الأهلية أن ينظر في كل لغة عرف لسانها، وأن يستخرج قواعدها ويتبع أصولها فيقع على غرائب حكمها ومحاسن قواعدها لاشتباك العلوم بعضها ببعض واجتماع شملها في الغاية التي أوجبت وضعها. ولا يضع اللغة إلا حكيم. ألا ترى أن بعض النحاة رتب اللغة التركية على القواعد النحوية، وميز الاسم من الفعل، والماضي من المضارع من الأمر، وضمير المتكلم من المخاطب من الغائب، والجمع من الإفراد، وعلامة الجمع، والمضاف من المضاف إليه إلى غير ذلك؟ وهذا أمر غير خاف. وأما قوله إن "كتاب "شاه نامه" ستون ألف بيت كلها في غاية الحسن من الفصاحة والبلاغة، وما فيها ما يعاب"، فإن هذه الدعوى لا تُسْمَع مجردةً عن البرهان الذي

يؤيدها . ومن يأتي بستين ألف كلمة، أو بستة آلاف كلمة تكون في غاية الفصاحة في الألفاظ، والبلاغة في المعنى حتى إنها لا تعاب بوجه؟ هذا ليس في قُوَى البشر في لغة من اللغات.

سلّمنا أن ذلك ما يعاب في تلك اللغة، فمن أين لك أن جيد شعر العجم في طبقة جودة شعر العرب. كما تقول: القمر أشد نورا من النجوم، والشمس أشد نورا من النجوم، فالشمس والقمر اشتركا في الفضيلة على النجوم، ولكنهما في نفسيهما لا يستويان مثلا.

وكلٌّ له فضله، والحُجُول يوم التفاضل دون الغُرَرْ

فهل جيّد العجم مِثْل جيّد العرب، كوصف امرئ القيس في الخيل، والنابغة في الاعتذار، وزهير في المدائح، والأعشى في الخمر؟ أو كجيّد جرير والفرزدق والأخطل وبشار بن برد ومسلم بن الوليد وأبي نُوَاس وديك الجن والحسين بن الضحاك والمتنبي وأبي تمام والبحتري وابن الرومي وابن المعتز وأبي فراس وغيرهم وإلى هذا العصر، وما بين ذلك من الشعراء الذين تغرق قطرات العجم في لججهم، حتى إنه يقول: إن ذلك كله جيد لا يعاب. هل يستويان مثلا في الجودة من حيث هي؟

ألم تر أنّ السيف ينقص قيمةً إذا قلت: إنّ السيف أمضى من العصا؟

وإنما قلّ الجيّد في الشعر لأن البلغاء وعلماء الأدب انْتَقَوْا الجيّد العالي الذي يكون نهاية في الفصاحة والبلاغة، وجعلوه أنموذجا ومثالا يُحْذَى، على ما قرروه بقوة فكرهم وصحة انتقادهم، فكان ذلك الجيد في الطبقة العليا. ولا جرم أن الساقط من الشعر أكثر من العالي عند أئمة البلاغة، وإلا فعلى الحقيقة الذي يعده أرباب البلاغة من ساقط الشعر يكون جيدا عند غيرهم غير معيب، إلا ما هو ساقط إلى الغاية. وهذه النكتة هي العلة في قلة الجيد من الشعر. ومن أين في شعر العجم ما في شعر العرب من المجاز والاستعارة والكناية والتشبيه والتورية والاستخدام والجناس على اختلاف كل نوع من هذه الأنواع وتشعب أقسامه إلى غير ذلك من أنواع البديع، وهو ما يقارب المائة نوع؟ هيهات! ما بينهما صيغة "أفعل". وذكر الحصري في "زهر الآداب" أن أعرابيا قال لشاعر من أهل الفرس: "الشعر للعرب. وكل من يقول الشعر منكم، فإنما نزا على أُمّه رَجُلٌ منا". انتهى. وقد أنصف ابن خلف في قوله: "وللعرب بيت وديوان، وللعجم قصر وإيوان".

وأما دعواه أن الشاعر لا يُحْسِن في الأكثر فالعذر في ذلك ظاهر لأنه في ضائقتين شديدتين إلى الغاية، وهما الوزن ولزوم الرَّوِيّ الواحد. والناثر غير مضطر إلى شيء منهما، بل هو مُخَلًّى

ونفسه: إن شاء أتى بسجعتين على حرف واحد، وإن شاء على أكثر، وإن شاء أتى بالسجعة على عشرين كلمة، أو على أقل إلى كلمتين. ولو أتى الكاتب برسالة مطولة على حرف واحد في سجعه، وعدد مخصوص من كلمات السجع، لكان حاله حال الشاعر، بل كان كلامه أسمج وأثقل على الأسماع والقلوب، لأن الشعر يروّجه الوزن، ولا كذلك النثر. فحينئذ لا يصلح هذا أن يكون فضيلة في النثر على النظم.

وكيف، ولم يزل للشعر ماءٌ   يرفّ عليه ريحان القلوب؟

وليكن ها هنا آخر ما أردته من الكلام على "المثل السائر"، وقد سامحته في كثير سِقْطُه فيه ظاهر".

على أن تقصير ابن رشد لا يتوقف عند هذا الذى أخذناه عليه آنفا، بل يتعداه إلى الخطإ فى فهم المصطلحات وتصور المفاهيم والأوضاع المتعلقة بشعرنا العربى، وهو ما لم أتصور لحظة واحدة أنه يمكن أن يقع فيه. لكن هذا الذى لم أتصوره قد وقع، ووقع على نطاق واسع، مما سوف يتضح من الشواهد التى سوف أسوقها فى الفقرات التالية، تاركا الحكم النهائى للقراء أنفسهم.

فمن أخطائه فى فهم المصطلحات وتصور المفاهيم والأوضاع المتعلقة بالشعر العربى تقريره (ص٥٦)[١]، نقلا عن ترجمة مترجم كتاب "الشعر"، أن الشعر لا يخرج عن أن يكون مديحا أوهجاء. ورغم أن الترجمة قد اجترحت هنا خطأً قاتلا لا يُسْأَل عنه ابن رشد لقد كان ينبغى أن يعلق ابن رشد على هذا الكلام بما معناه أن الشعر لا ينحصر ولا يمكن أن ينحصر فى هذين الغرضين وحدهما. فهناك الوصف، وهناك الغزل والنسيب، وهناك الخمر، وهناك الابتهال، وهناك القصص، وهناك الحماسة، وهناك التاريخ... إلخ. ولا علاقة لهذا بإغريق أو عرب أو فرس، إذ هكذا يقول العقل العام الذى لا صلة له بقومية أو دين أو طائفة أو غير ذلك. وعلى أية حال إن هذا كله موجود فى الشعر العربى تحت بصر ابن رشد. وأغرب من ذلك أن يقول فيلسوفنا إن هذا بين باستقراء الأشعار، وبخاصة أشعارهم. فمتى استقرأ ابن رشد أو غير ابن رشد الأشعار؟ وهل هو يصدّق فعلا أن ينحصر شعر الإغريق أو أية أمة أخرى فى هذين الغرضين؟ كيف؟ ولسوف

---

[١] من كتاب "تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الشعر تأليف أبى الوليد بن رشد ومعه جوامع الشعر للفارابى/ تحقيق وتعليق د. محمد سليم سالم/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية/ القاهرة/ ١٣٩١هـ- ١٩٧١م.

نراه (ص٦٧) يأتى على ذكر النسيب والفخر والوصف والوعظ والنصح فى شعر العرب. فأين كان ذلك هنا ؟ واضح أنه لا يرى إلا ما هو أمامه فى النص المترجم فيردده رغم لامنطقيته ورغم بعده عن واقع الحياة، وبخاصة حياة العرب، التى يعرفها ابن رشد أو من المفترض أن يعرفها .

كذلك نراه (ص٥٨) يسمى "كأن" و"إخال" وأمثالهما بـ"حروف التشبيه"، وكان ينبغى أن يستعمل بدلا من ذلك مصطلح "أدوات التشبيه"، إذ ليست كلها حروفا، بل فيها أفعال كـ"إخال" و"يشبه" و"يماثل" و"يضارع"، وفيها أسماء كـ"مِثْل" و"شبيه"، فضلا عن "الكاف" و"كأن"، وهما حرفان. ولكل أداة وضعها حسبما نقرأ فى كتب البلاغة بغض النظر عن موافقتنا أو لا على هذه التقسيمات ومصطلحاتها، التى يرددها طلاب المدارس ترديدا نائما دون أن يحسوا بحلاوة التشبيه البليغ المُنْشِى أو رداءة التشبيه الركيك المتهافت. إنْ هى إلا أسماءٌ يحفظها أغلبهم حفظًا دون فهم أو تذوق.

وفى حديثه (ص٥٨) عن أصناف التخييل والتشبيه الثلاثة يقول عن الصنف الثانى منها إنه أَخْذ الشبيه بعينه بدل الشبيه، وهو الذى يسمى:"الإبدال" فى هذه الصناعة، ثم يمثل لذلك بقوله تعالى: "وأزواجه أمهاتهم"، وقول الشاعر: "هو البحر من أى النواحى أتيته" . والواقع أن هذين المثالين لا ينطبق عليهما ما قاله عن "الإبدال"، فنحن هنا لم نبدل شيئًا بشىء، بل أبقينا على الطرفين جميعا، وإن كنا أسقطنا أداة التشبيه. وإسقاط أداة التشبيه لا يخرج العبارة عن أن تكون تشبيها، بل تظل تشبيها محذوف الأداة، وهو ما يعده البلاغيون "تشبيها مؤكدا"، ثم إذا زادوا فحذفوا معه وجه التشبيه قالوا: "تشبيه بليغ"، وكأننا إزاء عملية آلية وليس خلقا وإبداعا . فقد يكون التشبيه فى الغاية من البلاغة والروعة دون أن يحذف منه شىء، وقد يكون فى النهاية من الرداءة رغم الاستغناء عن الأداة ووجه الشبه. وكان ينبغى أن يتنبه ابن رشد لذلك ويمثل للإبدال بالاستعارة التصريحية كقول الواحد منا مثلا: "أمهات المؤمنين لهنَّ منّا كل التجلة والاحترام" و"من أى النواحى أتيت محمدا وجدت البحر هائلا" . . . وهكذا .

ورغم أن ابن رشد قد سبق أن ذكر "الإبدال" بمعناه الذى ناقشناه وأخذنا عليه فيه ما أخذناه نجده (ص٥٩) يعود فيقول إن القسم الثانى من التخييل هو "أن يبدل التشبيه" كقولك: "الشمس كأنها فلانة"، موقعا القارئ هكذا فى الحيرة والاضطراب. وكان بمستطاعه أن يقول:

"التشبيه المقلوب" أو "المعكوس" . يقول السيد أحمد الهاشمى: "قد يُعْكَس التشبيه فيُجْعَل المشبَّه مشبَّها به وبالعكس، فتعود فائدته إلى المشبَّه به لادعاء أن المشبَّه أتم وأظهر من المشبَّه به فى وجه الشَّبَه. ويسمَّى ذلك بـ"التشبيه المقلوب أو المعكوس"، نحو "كأنّ ضوء النهار جبينه" ونحو "كأنّ بِشْر الروض حُسْن سيرته" ونحو "كأنّ الماء فى الصفاء طباعه"، وكقول محمد بن وُهَيْب الحِمْيَرِىّ:

وبــــدا الصــــباح كـــأن غُرَّتَـــه وَجْـــهُ الخليفـــة حـــين يُمْتَـــدَحُ

شبه غُرَّة الصباح بوجه الخليفة إيهاما منه أنه أتم منها فى وجه الشبه. وهذا التشبيه مظهر من مظاهر الافتنان والإبداع، وكقوله تعالى حكاية عن الكفار: "إنما البيع مثل الربا" (البقرة/ ٢٧٥) فى مقام أن الربا مثل البيع. عكسوا ذلك لإيهام أن الربا عندهم أحلّ من البيع، لأن الغرض الربح، وهو أثبت وجودا فى الربا منه فى البيع، فيكون أحق بالحل عندهم"[١]. فهذا هو المصطلح الذى تعرفه البلاغة العربية رغم أنى لا أراه مقلوبا ولا معكوسا، إذ ليس المقصود هو تشبيه فلانة بالشمس، وإلا لقلنا مباشرة: "فلانة كالشمس" دون أن نقلبها أو نفكر فى قلبها، بل المقصود هو القول بأنها أبهى من الشمس حتى لتشبَّه الشمس بها . وليس فى هذا أدنى مبالغة كما يظن الناس، إذ إن العاشق الولهان يرى معشوقته أبهى لا من الشمس فحسب بل من الدنيا كلها .

كذلك ينفى ابن رشد عن أشعار العرب أنها كانت تعرف الألحان الموسيقية (ص٦١) . كيف؟ لا أدرى. ذلك أن كثيرا من الشعر العربى منذ الجاهلية كان يغنَّى وتصحبه الآلات الموسيقية والألحان. وهو نفسه بعد قليل سوف يقول إن الموشحات الأندلسية تجمع بين اللحن والرقص والوزن. فهل تنفرد الموشحات بالتلحين؟ بطبيعة الحال لا. وحتى لو انفردت بالتلحين أليست من الشعر العربى؟ فكيف يا ترى يزعم ابن رشد أن الشعر العربى، هكذا بإطلاق، لم يكن يعرف الألحان الموسيقية؟ وهناك كتب متعددة فى الأدب العربى تتحدث عن الأغانى والألحان، وأشهرها كتاب أبى الفرج الأصفهانى المسمى بـ"الأغانى"، وموضوعه الحديث عن الشعر العربي الذي غناه المغنون، منذ بدء الغناء العربي وحتى عصره، مع نسبة كل شعر إلى صاحبه، وذِكْر نُبَذ من طرائف أخبار الشاعر، وتسمية واضع اللحن وطرق الإيقاع والإصبع الذي ينسب إليه ولون الطريقة ونوع

---

[١] السيد أحمد الهاشمى/ جواهر البلاغة فى المعانى والبيان والبديع/ ضبط وتدقيق وتوثيق د. يوسف الصميلى/ المكتبة العصرية/ صيدا وبيروت/ ٢٣٩– ٢٤٠.

الصوت وكل ما يتصل بذلك، ثم ميز مائة صوت كانت قد جُمِعَتْ لهارون الرشيد وعُرِفَت بـ"المائة المختارة"، وافتتح كتابه بالكلام عنها وعن ثلاث أغانٍ اخْتِيرَتْ من المائة، وذكر من سبقه إلى التأليف في الأغاني، كيحيى المكي وإسحق الموصلي ودنانير وبذل، وترجم فيه لكثير جدا من أعلام الشعر والغناء . وفى الشعر العربى ذاته كثيرا ما تقابلنا أشعار يصف فيها صاحبها مجالس الشرب والغناء بدءا من الأعشى وغير الأعشى فى الجاهلية وانتهاء بما لا أدرى مَنْ، لأن ذلك شىء لا نهاية له.

ومن أخبار الغناء ما جاء فى "الأغانى" عن هريرة التى نُسِب بها الأعشى: "كانت هريرة وخليدة أختين قينتين كانتا لبشر بن عمرو بن مرثد، وكانتا تغنيانه النَّصَب، وقَدِم بهما اليمامة لما هرب من النعمان" . وفى"الأغانى" أيضا أن النابغة دخل يثرب فهابوا مصارحته بما فى شعره من عيب فى القافية: "كان النابغة يقول: إن في شعري لعاهةً ما أقف عليها . فلما قدم المدينة غُنّيَ في شعره، فلما سمع قوله: "واتَّقَتْنا باليدِ"، و"يكاد من اللطافة يُعْقَدُ"، تبين له لما مُدَّتْ "باليدِ" فصارت الكسرة ياء، ومُدَّتْ "يُعْقَدُ" فصارت الضمة كالواو، ففطن فغَيَّره وجعله: "عنم على أغصانه لم يُعْقَدِ" . وكان يقول: وردتُ يثرب، وفي شعري بعض العاهة، فصدرت عنها وأنا أشعر الناس" .

والكلام هنا عن بيتيه التاليين فى وصف المتجردة زوجة النعمان بن المنذر:

سَقَط النصيفُ، ولم تُردْ إسقاطهُ ... فتناولَتْه واتَّقَتْنا باليدِ
بمخضَّب رَخْص كأن بنانه ... عَنَمٌ على أغصانه لم يُعْقَدِ

وفى أسباب نزول الآية الثالثة من سورة "لقمان" فى القرآن الكريم يورد بعض الرواة حديثا يقول إن النضر بن الحارث كان يغرى من يقرأ الرسول عليهم القرآن من أهل مكة بقينة أحضرها لتغنيهم وتمتعهم حتى ينصرفوا عن النبى إليها فلا ينشغلوا بما يتلوه عليهم من آيات الله فلا يؤمنوا به . وبغض النظر عن أن ذلك هو السبب فى نزول الآية المذكورة أو لا فإن دلالة الحديث واضحة لا تخطئها العين، وهى أنه كانت هناك قينات مغنيات فى ذلك الوقت يتغنَّيْن بالأشعار . وفى الحديث الشريف عن عائشة رضى الله عنها "أن أبا بكر دخل عليها، والنبي صلَّى اللهُ عليه وسلَّم عِندَها يومَ فطر أو أضحى، وعِندَها قينتان تغنيان بما تقاذفت الأنصار يومَ بعاث، فقال أبو بكر:

"مزمار الشيطان؟" مرتين. فقال النبيُّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم : دعهما يا أبا بكر. إن لكل قوم عيدا، وإن عيدنا اليوم".

وفى"أخبار الزجاجى" للزجاجى: "كان رجل من آل أبى جعفر يعشق مغنية، فطال عليه أمرها وثقلت مؤونتها، فقال يوما لبعض إخوانه: إن هذه قد شغلتني عن كثير من أموري، فامض بنا إليها لأكاشفها وأتاركها، فقد وجدت بعض السُّلُوّ. فلما صار إليها قال لها: أتغنين قول الشاعر:

وكنتُ أحبكم، فسَلَوْتُ عنكم ... عليكم في دياركمُ السلامُ؟

ولكني أغني قول القائل:

تحمَّلَ أهلُها منّي فبانوا ... على آثار مَنْ ذَهَب العَفَاءُ !

فاستحيا الفتى وأطرق وازداد بها عجبًا وكَلَفًا. قال لها: أتغنين قول القائل:

وأخضع للعُتْبَى إذا كنت ظالمًا ... وإن ظَلَمَتْ كنتُ الذي يتنصَّلُ؟

قالت: نعم، وقول القائل:

فإن تُقْبلي بالودّ نُقْبِلْ بمثلهِ ... وإن تُدْبري أذهبْ إلى حال بَالِيَا

فتقاطعا في بيتين، وتواصلا في بيتين، ولم يشعر بهما أحد".

ولابن الرومى قصيدة بارعة فى وصف وحيد المغنية والافتتان بصوتها الذى كان يشغف به. ومنها:

يا خَلِيلَيَّ، تَيَمَّتْنِي وَحيدُ ... فَفُؤادي بها مُعَنًّى عَمِيدُ
غادةٌ زانها من الغُصْن قَدٌّ ... ومن الظَّبْي مُقْلَتان وجيدُ
فَهْيَ بَرْدٌ بخدّها وسلامٌ ... وهي للعاشقين جُهْدٌ جَهيدُ
ما لما تصطليه من وجنتَيْها ... غير تَرْشاف رِيقِها تَبْريدُ
ظبيةٌ تسكن القلوب وتَرْعا ... ها، وُقمْرِيَّةٌ لها تغريدُ
تتغنَّى كأنها لا تُغَنِّي ... من سكون الأوصال، وهي تُجيدُ
لا تَراها هناك تَجْحَظُ عينٌ ... لك منها ولا يَدِرُّ وريدُ
من هُدُوٍّ، وليس فيه انْقطاعٌ ... وشُجُوٍّ، وما به تبليدُ
مَدَّ في شأو صوتها نَفَسٌ كا ... فٍ كأنفاس عاشقيها مَديدُ

وأَرَقَّ الـــدلالُ والغُـــنْجُ منـــهُ ... وبَـــراهُ الشَّـــجا، فكـــاد يبيـــدُ

فـــتراه يمـــوت طَـــوْرا ويحيـــا ... مُسْـــتَلَذّاً بَسِـــيطُهُ والنَّشِـــيدُ

فيــه وَشْــيٌ، وفيــه حَلْــيٌ مــن النَّغْـــ ... ـــم مَصُــوغٌ يختــال فيــه القصــيدُ

طـــاب فُوهـــا ومـــا تُرَجِّـــعُ فيـــهِ ... كـــلُّ شَـــيْءٍ لهـــا بـــذاك شـــهيدُ

تُغَـــبٌ يَنْقَـــعُ الصَّـــدَى، وغِنـــاءٌ ... عنـــده يوجـــد الســـرورُ الفقيـــدُ

وَتَـــرُ العَـــزْفِ في يَـــدَيْها مُضَـــاهٍ ... وَتَـــرَ الزَّحْـــف فِيـــهِ ســـهمٌ شَـــديدُ

وإذا أَنْبَضَـــتْهُ للشَّـــرْب يومًـــا ... أيقـــنَ القـــومُ أنهـــا ستَصِـــيدُ

مَعْبَـــدٌ في الغنـــاء وابـــن سُـــرَيْج ... وَهْـــيَ في الضَّـــرْب زَلْـــزَلٌ وعَقيـــدُ

عَيْبُهـــا أَنَّهـــا إذا غَنَّـــتِ الأحْـــ ... ـــرَارَ ظَلُّـــوا وهُـــمْ لـــديها عَبيـــدُ

واســـتزادتْ قلـــوبَهم مـــن هواهـــا ... برُقَاهـــا، ومـــا لَـــدَيْهِمْ مَزِيـــدُ"

وفى "الإماء الشواعر" لأبى الفرج: "كانت لابن كناسة جاريةٌ شاعرةٌ مغنية يقال لها: دنانير، وكان له صديق يكنى: أبا الشعثاء، وكان عفيفا، مَزّاحا، وكان يدخل إلى ابن كناسة يسمع غناء جاريته، ويعرّض لها بأنه يهواها، فقالت فيه هذه الأبيات:

لأبـــي الشـــعثاء حـــبٌّ ظـــاهرٌ ... لـــيس فيـــه مطعـــنٌ للمتـــهمْ

يـــا فـــؤادي، فـــازدجرْ عنـــه، ويـــا ... عَبَـــثَ الحـــبّ، بـــه فاقعـــدْ وقُـــمْ

راقـــني منـــه كـــلامٌ فـــاتنٌ ... ورســـالاتُ المحـــبين الكَلِـــمْ

قـــانصٌ تأْمَنُـــه غِزْلانُـــهُ ... مثلمـــا تـــأمن غـــزلانُ الحـــرَمْ

صَـــلِّ، إن أحببـــت أن تُعْطَـــى الـــمُنَى ... يـــا أبـــا الشـــعثاء، لله وَصُـــمْ

ثـــم ميعـــادك يـــوم الحشـــر في ... جنـــة الخلـــد إن اللهُ رَحِـــمْ

حيـــث ألقـــاك غلامًـــا ناشـــئًا ... يافعًـــا قـــد كملـــتْ فيـــك الـــنّعَمْ"

ومن مُغَنّى الأندلس المشاهير الفنان زرياب، وقصته معروفة. كما أن ابن حزم الظاهرى قد فاق أى عالم آخر فى الدفاع عن حِلِّيَّة الغناء ما دام لا يخرج على قيم الدين. ويقول عبد الله عفيفى فى كتاب "المرأة العربية فى جاهليتها وإسلامها": "كتب كوند مجملا عمن كتب من مؤرخي العرب عن الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر، قال: كان هذا الخليفة وسط ما يحيط به من بدائع "الزهراء" وعجائبها يسرّه أن يستمع الغناء مما كانت تصوغه جاريته وصاحبة سره: "مُزْنَة" من

الأناشيد العذبة الرقيقة. ومن أولئك الناهضات النابهات. . . خديجة، وهي التي جمعت، إلى عذوبة المنطق وروعة الشعر، رخامة الصوت والذهاب في فنون الغناء . . . وقمر البغدادية، وهي قَيْنةٌ مغنيةٌ من أنواعِ قِيَان بغداد وأصنعهن في الغناء وأعرفهن بفنون الكلام. سمع بها إبراهيم بن حجاج صاحب أشبيلية في أخريات القرن الثالث، فوجه إلى بغداد بأموال عظيمة اشْتُرِيَتْ بها، حتى إذا قدمت الأندلس ازدرى بها نساء العرب لأنهن لم يألفن جارية ذات مكانة، وأخذن يتهامسن إذا مرت ويتغامزن إذا غنت، فقالت هي في ذلك:

قالوا: أتتْ في زي أطمار ... من بعد ما هتكتْ قلبًا بأشفار

تمشي على وَجَل، تغدو على سَبَل ... تشقّ أمصار أرض بعد أمصار

لا حُرّةٌ هي من أحرار موضعها ... ولا لها غير ترسيل وأشعار

لو يعقلون لما عابوا غريبتهم ... لله مِنْ أَمَةٍ تُزْري بأحرار

ما لابن آدمَ فخرٌ غير همتهِ ... بعد الديانة والإخلاص للباري

دعني من الجهل لا أرضى بصاحبِهِ ... لا يخلص الجهل من سَبّ ومن عار

لو لم تكن جنةٌ إلا لجاهلةٍ ... رَضِيتُ من حُكْم ربّ الناس بالنار"

. . . إلخ إن كان لهذا من آخر ! فكيف ينسى ابن رشد ذلك كله؟

ونحن الآن لدينا عشرات الأصوات الرجالية والنسائية لا تكف عن غناء الشعر: فصيحا وعاميا ليل نهار. بل لدينا أكثر من إذاعة وقناة تلفازية مخصصة للأغانى، وكثير منها شعر فصيح. وفى العصر الحديث كتب كل من شوقى والعقاد ورامى مثلا شعرا فى صوت أم كلثوم. وهناك شعر أبى عقيل الظاهرى الأديب والعالم السعودى المعروف فى نجاة الصغيرة، وقد طبعه مع أغانيها فى كتاب وأتى إلى القاهرة وطرق بابها وسلمه إياها بنفسه، وكان يطمع أن تختار من شعره فيها شيئًا تغنيه، بيد أنها اعتذرت بحجة أنها لا تستطيع أن تغنى شعرا قيل فى التغزل بها، وهو ما لم يقنعه، إذ قد غنت قبلا قصيدة كامل الشناوى التى نظمها فيها وفى الحديث عن خيانتها له، وهى قصيدة "لا تكذبى"، فعاد بخُفَّىْ حُنَيْن.

وبالمثل فات ابن رشد (ص٦٣) أن يستعمل مصطلح "النَّظْم" للكلام الموزون المقفى الخالى من الخيال والعاطفة، واستعمل بدلا منه كلمة "أقاويل"، وهى كلمة فضفاضة تصلح للنظم والنثر والشعر

جميعا . وُيُسْتَخْدَم النَّظْم فى الشعر التعليمي، وهو الأراجيز والمنظومات التاريخية والعلمية. ولسوف نكتفى هنا بإيراد أسماء بعض المنظومات التعليمية فى الأندلس بلد ابن رشد ذاته: فمن الأراجيز التاريخية أرجوزة يحيى بن الحكم الغزال (ت٢٥٠هـ) في فتح الأندلس، وأرجوزة تمام بن عامر بن علقمة (ت٢٨٣هـ) في فتح الأندلس أيضا وحكامها وحروبها، وأرجوزة ابن عبد ربه في مغازي عبد الرحمن الثالث، وأرجوزة أبي طالب عبد الجبّار (القرن الخامس الهجري) في الوصف والحرب والتاريخ، وأرجوزة لسان الدين بن الخطيب (ت٧٧٦هـ): "رَقْم الحُلَل في نظم الدول" في تاريخ دول الإسلام في المشرق والأندلس. ومن الأراجيز العلمية أرجوزة ابن عبد ربه في العَرُوض، وأرجوزة الشاطبي (ت٥٩٠هـ) في القراءات وعنوانها "حرز الأماني"، وألفية ابن مالك (ت٦٧٢هـ) في النحو، وأرجوزة لسان الدين بن الخطيب: "المعتمدة في الأغذية المفردة"، وأرجوزة أبي بكر محمد بن عاصم (ت٨٢٩ هـ) في القضاء: "تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام". ومن الشعر التعليمي أيضا منظومة حازم القرطاجني (ت٦٨٤هـ) الميمية في النحو، وبديعية ابن جابر الضرير (ت٧٨٠هـ) في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم: "الحُلَّة السّيَرا في مدح خير الوَرَى".

وجاء ضمن كلام ابن رشد عن محاكاة الفضائل والرذائل قوله: "يجب. . . ضرورةً أن يكون المحاكون للفضائل، أعنى المائلين بالطبع إلى محاكاتها، أفاضل، والمحاكون للرذائل أنقص طبعا من هؤلاء وأقرب إلى الرذيلة. ومن هذين الصنفين من الناس وُجِد المديح والهجو، أعنى مدح الفضائل وهجو الرذائل. ولهذا كان بعض الشعراء يجيد المدح، ولا يجيد الهجو، وبعضهم بالعكس. أعنى: يجيد الهجو، ولا يجيد المدح" (ص٦٥). وبطبيعة الحال إنما يتكلم أرسطو عن فن المسرح وعن المأساة والملهاة لا عن المديح والهجاء كما فهم متى بن يونس، وفهم وراءه بالتبعية ابن رشد. لكن هذا لا يقوم عذرا لابن رشد فيما قال، إذ من ذا الذى يستطيع أن يقول للمادح: إما أن تكون رجلا فاضلا وإلا فلتسكت ولا تفتح فمك بمديح؟ أو من ذا الذى يا ترى يمكنه أن يقول للهاجى: إما أن تكون رجلا رذلا أو فلتمسك عليه لسانك؟ بل من ذا الذى يجرؤ على أن يواجه أى شاعر بأنه رجل ثقيل رذيل أصلا؟ بل من قال إن المادح لا يحسن المديح إلا إذا كان رجل فضيلة، أو إن الهاجى لا يمكنه أن يتقن الهجاء إلا إذا كان رجل رذيلة؟ وقد عاد فيلسوفنا إلى هذه النقطة كرة أخرى (ص٧١) فقال إن "النفوس التى هى فاضلة شريفة بالطبع هى التى تنشىء صناعة المديح، أعنى

مديح الأفعال الجميلة، والنفوس التى هى أخس من هذه هى التى تنشئ صناعة الهجاء، أعنى هجاء الأفعال القبيحة" .

ومن البين أن النظرة النقدية قد غابت تماما عن ابن رشد فى كل ما كتبه فى هذا الكتاب تقريبا وأنه يردد ما فهمه من أرسطو دون أن يعمل عقله فيه ولو بمجرد التساؤل والاستغراب، وهو لا أقول: "أضعف الإيمان" بل أقل من أضعف الإيمان. ومن المرات النادرة التى شعر بالقلق والاستغراب مما يقوله أرسطو، لكونه لا ينطبق على شعر العرب، قوله عند الحديث عن الملاحم والتطرق إلى ما ينبغى مراعاته فى عملها، وإن لم يتنبه إلى معنى "الملحمة" فظن أنها مجرد "أشعار قصصية" عن "تنقل الدول والممالك والأيام": "وكل ذلك خاص بهم وغير موجود مثاله عندنا: إما لأن ذلك الذى ذكر غير مشترك للأكثر من الأمم وإما لأنه عرض للعرب فى هذه الأشياء أمر خارج عن الطبع، وهو أبين، فإنه ما كان ليثبت فى كتابه هذا ما هو خاص بهم، بل ما هو مشترك للأمم الطبيعية" (ص١٥٤، ١٥٦) .

ومن الغريب أن ينطلق فيلسوفنا (ص٦٧) فى حملة على الشعر العربى زاعما أن أكثر موضوعاته بغيضة، وممثلا لذلك بـ"النسيب"، الذى يراه حثا على الفسوق. ومن ثم كان لا بد، فى رأيه، من تجنيب الولدان إياه واستبدال الشعر الذى يحض على الشجاعة والكرم به. ترى أى فسوق ذلك الذى يتحدث عنه ابن رشد ؟ هل كلما وقع شخص فى حب فتاة أو امرأة كان ذلك فسقا ودعوة إلى الفسق وإغراء به وحضا عليه؟ لقد كان حريا بالرسول أن يزجر كعب بن زهير مثلا حين أتاه تائبا مؤمنا معتذرا فافتتح قصيدته بالنسيب والغزل متفننا فى وصف فم سعاد وطعمه وتشبيهه بالخمر الممزوجة بالماء البارد وما صنعته بقلبه من تَبْل وحُرُقات. كما كان حَرِيًّا أن يزجر حسان بن ثابت، الذى كثيرا ما بدأ قصائده بأبيات من الغزل.

ثم كيف يكون الغزل فسقا، وإنما هو تعبير عما يشعر به المحب فى قلبه من هيام ولوعة أو بهجة وسعادة؟ هل الحب حرام؟ هل هو فسق؟ أبدا، إنما هو استجابة لغريزة غرزها الله فى أعماق النفوس، لا نفوس البشر فقط بل نفوس الحيوانات والفراشات والطيور والأسماك وحتى الديدان. فماذا يقصد ابن رشد بالربط بين الغزل والنسيب وبين الفسق؟ إن الفسق هو الزنا وما إليه بسبيل، وشتان الحب والزنا . نعم بعض شعر الغزل فاجر، لكن هذه ليست طبيعة الغزل لا

تنفك عنه، بل هو أمر عارض يتوقف على طبيعة الشاعر المتغزل وشخصيته. هل شعر جميل وكُثَيِّر وقيس مثلا شعر فاسق؟ بل إن معظم شعر ابن أبى ربيعة لا علاقة له بفسق أو فجور. إنما هو شعر يعبر عن خفة الظل والمعجبانية، وشتان بين هذا وبين الفسق والفجور[١].

وهو يصنف الشعر الوصفى الذى يتناول الشعراءُ العربُ فيه تصوير النبات والحيوان والجماد ضمن "الأشعار المقصود بها المطابقة" (ص٦٧) مع أنه لا مطابقة هناك ولا يحزنون، وإلا لنَفَوْا من هذه الأشعار التشبيهات والاستعارات والكنايات وكل أنواع الخيالات والمجازات والرموز. أليس كذلك؟ صحيح أن ابن رشد يخلط هنا بين الشعر المسرحى الذى يتحدث عنه أرسطو والشعر الغنائى الذى لا يعرف أدبنا العربى القديم سواه، إلا أنه كان ينبغى أن يكون على دراية أفضل من هذا بشعره القومى. أتراه حقا كان يؤمن بأن الشعر الوصفى لدى العرب كان شعرا مطابقا لما يصفه من كائنات؟ يا للعجب!

وبغض النظر عن إساءة ابن رشد فهم المأساة والملهاة وتصوره أنهما هما المدح والهجاء تبعا لإساءة مترجم كتاب "الشعر" ترجمتهما كما أشرنا من قبل مرارا فإن جَزْمه (ص٧٧) بأن الشعر العربى يخلو من المدح بصواب الاعتقادات (الدينية) هو جزم فى غير موضعه. ألم يبلغه شعر حسان وابن أبى رواحة وكعب بن مالك؟ ألم يبلغه ما قيل فى مديح رسول الله صلى الله عليه وسلم ورثائه؟ ألم يبلغه شعر الفتوح الإسلامية؟ ألم يبلغه ما نُظِم فى رثاء عمرَ وعثمانَ وعليٍّ ووصفهم بالإيمان المتين والتقوى؟ ألم يبلغه شعر ابن قيس الرقيات؟ ألم يبلغه شعر كُثَيِّر السياسى فى ذرية عليٍّ؟ ألم يبلغه شعر الكُمَيْت؟ ألم يبلغه شعر دِعْبِل الخزاعى؟ ألم يبلغه ما قاله شعراء الشيعة فى أئمتهم؟ ألم يبلغه شعر الخوارج؟ ألم يبلغه شعر ابن هانئ الأندلسى فى المعز لدين الله الفاطمى؟

يقول مثلا أبوالأسود الدؤلى:

وَمَا طَلَبُ المَعيشَةِ بِالتَمَنّي	وَلَكِنْ أَلْقِ دَلْوَكَ فِي الدِلاءِ
تَجِئْكَ بِمِلْئِها يَوْمًا، وَيَوْمًا	تَجِئْكَ بِحَمْأَةٍ وَقَليلِ ماءِ
وَلا تَقْعُدْ عَلى كُلِّ التَمَنّي	تُحيلُ عَلى المَقَدَّرِ وَالقَضاءِ
فَإِنَّ مَقادِرَ الرَّحْمَنِ تَجْري	بِأَرْزاقِ الرجالِ مِنَ السَّماءِ

---

[١] قرأت أن ابن رشد قد أحرق شعره الغزلى الذى نظمه أيام الشباب وأنه لم يكن يحضر مجالس اللهو والطرب على عكس ما كان شائعا فى عصره حتى بين العلماء والحكماء (انظر "شرح بداية المجتهد ونهاية المقتصد"/ شرح وتحقيق وتخريج د. عبد الله العبادى/ دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة/ ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م/ ٤).

مُقَـــدَّرَةٌ بقَـــبْضٍ أَو بَسْـــطٍ ... وَعَجْـــزُ المَـــرءِ أَسْـــبابُ الـــبَلاءِ

ويقول الأحوص الأنصارى:

فَأَنا ابنُ الذي حَمَتْ لَحمَهُ الدَّبـــ ... ـــرُ قَتِيـل اللِّحْيـان يَـوْمَ الرَّجيـع

غَسَّلَتْ خـالِيَ المَلائكَـةُ الأَبْـــ ... ـــرارُ مَيْتًـا . طُوبَى لَـهُ مِن صَريع !

ويقول عيسى بن فاتك، أحد شعراء الخوارج، فى انتصارهم بأربعين على ألفين من جيش بنى أمية:

فَلَمّـــا أَصـــبَحوا صَـــلَّوْا وَقـــاموا ... إلى الـــجُرْدِ العِتـــاقِ مُسَـــوّمينا

فَلَمّـــا اسْـــتَجْمَعوا حَمَلـــوا عَلَـــيْهم ... فَظَـــلَّ ذَوُو الجَعائِـــل يَقتُلونـــا

بَقِيَّـــةَ يَـــوْمِهم حَتّـــى أَتـــاهُمْ ... سَـــوادُ اللَيـــل فيـــهِ يُراوغونـــا

يَقـــولُ بَصـــيرُهُم لَمّـــا رَآهُـــم ... بـــأَنَّ القَـــومَ وَلَّـــوْا هاربينـــا :

أَأَلفـــا مُـــؤمِن فيمـــا زَعَمـــتُم ... وَيَهْـــزِمُهُم بآسِـــكَ أَرْبَعُونـــا ؟

كَـــذَبْتُم ! لَـــيسَ ذاكَ كَمـــا زَعَمْـــتُم ... وَلكِـــنَّ الخَـــوارِجَ مُؤْمِنُونـــا

هُـــمُ الفِئَـــةُ القَليلَـــةُ غَيْـــرَ شَـــكٍّ ... عَلـــى الفِئَـــةِ الكَـــثيرَةِ يُنْصَـــرونا

أَطَعْـــتُم أَمْـــرَ جَبّـــار عَنيـــدٍ ... ومـــا مـــن طاعَـــةٍ لِلظّالِمينـــا

وقال أبو نُخَيْلة فى مدح السفاح والمنافحة عن حق العباسيين فى الخلافة وطمس حجة العلويين فيها:

حتـــى إذا مـــا الاوصـــياء عســـكروا ... وقـــام مـــن تِبْـــر الـــنبيّ الجـــوهرُ

ومـــن بـــنِي العبـــاس نَبْـــعٌ أصـــفرُ ... يَنْميـــه فـــرعٌ طيـــبٌ وعنصـــرُ

أقبـــل بالنـــاس الهـــوى المســـتبهرُ ... وصـــاح في الليـــل نهـــارٌ أنـــوَرُ

وعلى نفس النحو يقول منصور النمرى مادحا الرشيد:

قد كِدْتَ تَقْضي على فَوْتِ الشَّباب أَسًى ... لَـــوْلا تَعَزّيـــكَ أَنَّ العَـــيشَ مُنقَطِـــعُ

لا بَـــل بَقـــاءُ أَمـــيرِ المـــؤمنينَ لنـــا ... فيـــهِ الغِنَـــى وَحَيـــاةُ الـــدين وَالرفَـــعُ

إن أَخْلَـفَ الغَيْـثُ لَـم تُخْلِـف مَخايلُـهُ ... أَو ضـــاقَ أَمْـــرٌ ذَكَرْنـــاهُ فَيَتَّسِـــعُ

إنَّ الخَليفَـةَ هـارونَ الَّـذي امْـتَلأتْ ... مِنْـــهُ القُلـــوبُ رَجـــاءً تَحْتَـــهُ فَـــزَعُ

مَفْرُوضَـــةٌ في رقـــاب النـــاس طاعَتُـــهُ ... عاصـــيهِ مِـــن رِبْقَـــةِ الإسْـــلام مُنقَطِـــعُ

أَيُّ امـرئٍ بـاتَ مِـن هـارونَ في سَـخَطٍ   فَلَـيْسَ بالصَـلواتِ الـخَمْس يَنتَفِـعُ
أُثْــنِي عَلَــى اللهِ إحســانًا وَأَشْـكُرُهُ   أَنْ لَـيْسَ لِي عَــن وَلِيّ الأَمْــر مُنْقَطَــعُ
أَصْــفَيْتُ وُدّي لِهــارون وَشِــيعَتِهِ   لَمّــا تَفَرَّقَــتِ الأَحْــزابُ وَالشّــيَعُ
لَمّــا أَخَــذْتُ بِكَفّــي حَبْـلَ طاعَتِـهِ   أَيْقَنْــتُ أَنّــي مِــنَ الأَحْــداثِ مُمتَنِــعُ
هُـوَ الإمـامُ الَّـذي طـابَ الجهـادُ بِـهِ   وَالحَــجُّ لِلنّــاس وَالأَعيــادُ وَالجُمَــعُ
حِصْـنٌ بَنَتْـهُ يَمِـينُ اللّـهِ يَسـكُنُهُ الـ   إسـلامُ صَـعْبُ المَراقـي لَـيسَ يُطَّلَـعُ
يَقْـري العَـدُوَّ المَنَايـا ، وَالعُفـاةَ نَـدًى   مِــن كُـلّ ذاكَ النَّـدَى أَحْواضُـهُ تُـرِعُ
صَــبٌّ إِلى اللّــهِ زَوّارٌ لِكَعْبَتِــهِ   في كُـلّ عـام، وَإِنْ زُوّارُهـا شَسَـعوا
لا يَحْفِـلُ البُعْـدَ مِـن دار وَلا وَطَـن   إذا سَـرَى بِوفـودِ اللّـهِ وَاتَّبَعـوا
عَزّافَـةُ الـنَّفس لا يَلْـوِي عَلَـى دَعَـةٍ   وَقَـدْ يـرى خَفْـض مَـن يَلْهُـو وَيَتَّـدِعُ
بَـرٌّ بِمَكَّـةَ لَـم يُجْمَـع إِلى بَلَـدٍ   إِلا تَخَـرَّقَ فيـهِ الـرّيُّ وَالشِّـبَعُ

ويقول ظافر الحداد فى الخليفة الفاطمى الآمِر:

صـلى الإلـهُ عليـك يـا ابْـنَ رسـولِهِ   وهَـدَى لطاعتِـك الـوَرَى لسـبيلِهِ
فبـكَ اسـتقرَّ الحـقُّ واتضـح الهـدى   وأبــان للـثَّقَلين وجــه دليلــهِ
يـا ابـنَ الأئمـةِ مـن ذؤابـةِ هاشـم   شَـرَفٌ سَـما بفروعـه وأصـولِهِ

. . .

يـا أرفـعَ الخلفـاء قَـدْرًا، يـا إمـا   مَ الحـقّ دعـوة صـادقٍ في قِيلـهِ

. . .

أنـت المُـرادُ بقَصْـدِ كـلّ قصـيدةٍ   بُنِيَـت علـى الأفهـام في تَبْجيلـهِ
كسـجودِ أَمـلاكِ السـماءِ لآدم   وسـجودِها لله في تأويلـهِ

. . .

فـاللهُ ناصـرُ مـن أطاعَـك صـادقًا   ومُبيـدُه بالـذلّ عنـد نُكولـهِ
فلقـد عـدلتَ فكِـدْتَ تأخـذُ رغبـةً   بالثـأر مـن هابيـلَ في قابيلـهِ
ووهبـتَ حتـى إنّ جـودَك يغمـر الـ   ـدنيا ومـن فيهـا بـبعض هُمُولِـهِ
وحَلُمْـتَ حتـى إنَّ عفوك يسبق الـ   ـجاني إلى الغايـات مـن تأميلـهِ

وأَجرتَ من جَوْر الزمان فما لَهُ   صَرْفٌ يخافُ الحرُّ من تَثقيلهِ
غاياتُ مدحِك لا تُنال، ونَيْلُها   إفحامُ مُوجزه وعَجْزُ مُطيلهِ
كالبحر لم تبلغ نهايةُ ذي نُهًى   أبدا إلى مَوْزونه ومَكِيلهِ
ماذا يقول المادحون، وقد بدا   بمديحك القرآنُ في تنزيلهِ؟
أنت الذي بَعَث الإلهُ لنا به   آباءَه، فتَمثَّلوا بمُثولهِ
حتى لقد وَدَّ الحجازُ تشَوُّقًا   لو زارَه برُسُومِه وطُلُولهِ
فيرى لوجهك ما رأى من حَقّهم   فيما مضى بجماله وجميلهِ
وليُمْسِك البيتُ الحرامُ وحِجْرُه   ومقامُه وحَطيمُه بذُيولهِ
ويُبادِرَ الحِجْرُ العظيمُ، ومالَهُ   غيرُ استلام يديه أو تقبيلهِ
وتقولِ مكةُ عند ذاك وطَيْبَةٌ:   هذا ابنُ حَيْدَرَة الرّضا وبَتُولهِ
هذا ضياءُ الله والمعنى الذي   تَتَفاضَلُ العلماءُ في تعليلهِ
هذا ابنُ مَنْ أَدْناهُ منه إلَهُهُ   كالقاب من قَوْسَيْن في تمثيلهِ
هذا ابنُ مَنْ نطق الذراعُ لِجَدّهِ   إذْ سَمَّه الكفارُ في مأكولهِ
من آمَنَتْ جِنُّ البلاد به، وقد   سمعتْ كلامَ الله في تنزيلهِ
ما زال يَنْقُلُه الإلهُ مُطهَّرًا   عن ظَهْر مثلِ ذَبيحِه وخَليلهِ
وتَوارثْته الأنبياءُ وَسَادَةُ الـ   ـخلفاءِ حتى حانَ وقتُ حُلولهِ

وغير ذلك كثير جدا .

كذلك يبدو، مما قاله ابن رشد فى "كليلة ودمنة"، الذى يسميه: "دمنة وكليلة"، أنه يضعه فى مرتبة أدبية متدنية، إذ يصنفه ضمن المخترعات والأكاذيب (ص٨٩) . وطبعا ليس هذا رأى أرسطو، فليس فى كتاب أرسطو شىء من ذلك بتة، بل هو كلام ابن رشد ظنا منه أن الفيلسوف اليونانى إنما يتحدث عن الشعر الغنائى، الذى لم تكن العرب تعرف شيئًا سواه. وأود أولا أن أنبه إلى الخلط الشديد الذى وقع فيه الفيلسوف الأندلسى حين ذكر "كليلة ودمنة" بين أشعار المديح والهجاء، إذ ليس الكتاب شعرا أصلا، فضلا عن أن يكون له بالمدح والهجو أية صلة[١] . وأما أنه

[١] ويشبه الخطأ الذى وقع فيه ابن رشد فيما يخص "كليلة ودمنة" خطؤه فيما يخص قصة إبراهيم عليه والسلام ورؤياه أنه قتل ابنه (ص١٠٦) . فهذه القصة لا هى شعر ولا هى من المديح فى قليل أو كثير. ومما خلط فيه ابن رشد أيضا بين المديح وما لا مديح فيه ولا صلة له بالمديح من قريب أو بعيد البيتان التاليان للمتنبى، وهما فى الغزل كما هو واضح تمام

قد أخطأ، وأخطأ خطأ فاحشا، حين نزل بمرتبة "كليلة ودمنة" إلى هذا الحد فذلك واضح لكل من يعرف الكتاب ويعرف قيمته الأدبية سواء من ناحية الأسلوب أو من ناحية الإبداع القصصى أو من ناحية تصوير الحيوانات وإحسان اختيارها لما ترمز إليه وإجراء الحوار على ألسنتها وإرسالها تتصرف كما يتصرف البشر بشكل مقنع تمام الإقناع أو من ناحية المضامين السياسية والفكرية التى تغياها ابن المقفع. وبلغ من افتتان الأدباء، قبل الناس العاديين، به أنْ حوَّله بعض الشعراء نظما كأبان اللاحقى وابن الهبارية، وأنه كان سببا فى ظهور أعمال منسوجة على منواله كـ"النمر والثعلب" و"ثُعُلَة وعَفْراء" لسهل بن هارون، و"الصاهل والشاحج" للمعرى، و"الصادح والباغم" لابن الهبارية.

لقد حفر ابن المقفع اسمه حفرا فى سجل الخالدين بهذا العمل الأدبى العجيب أيا كانت طبيعة صلته به، فكيف يأتى ابن رشد فيصدر مثل هذا الحكم المتسرع غير الناضج على هذا العمل الإبداعى الكبير، ثم لا يكتفى بهذا، بل يخلط أيضا بينه وبين المدح والهجاء؟ ألا إن ذلك لأمر فى غاية الغرابة! ولقد كانت العرب، حين تمدح الشعر، تقول: أعذب الشعر أكذبه. يقصدون ما فيه من خيالات وإبداع ومجازات ومبالغات، ولا يريدون عيبه والانتقاص منه. فالكذب هنا معناه الإبداع والتفنن فيه، فكيف غفل ابن رشد عن ذلك المعنى واستعمل الكلمة فى معناها الأخلاقى الذى ينزل بكتاب ابن المقفع إلى الحضيض؟ هل اتخاذ ابن المقفع من الحيوانات أبطالا لكتابه يعد كذبا؟ أيتصور ابن رشد أن القراء من الغباء بحيث تجوز عليهم هذه الحيلة الفنية فيظنوا أن ابن المقفع يقصد فعلا أن الحيوانات تتكلم كما يتكلم البشر وتتصرف كما يتصرف البشر، وأن هؤلاء القراء سوف يبنون حياتهم على هذا الأساس بما يؤدى إلى اضطراب تلك الحياة لقيامها على الكذب والتضليل؟ أعوذ بالله أن يكون ابن رشد قد بلغ هذا الحد من الفهم والتفكير.

وبالمناسبة فاستعمال العرب كلمة "الكذب" هنا بالمعنى الفنى لا بالمعنى الأخلاقى يذكرنا باستعمالهم كلمة "الشياطين" فى قولهم: "شياطين الشعراء" للدلالة على قُوَى الإلهام الشعرية التى تعين الشعراء على أن يأتوا بما لا يستطيع الناس العاديون أن يأتوا به. وهذا يقابل كلمة "ربات

الوضوح، ومع هذا فقد أوردهما (ص٩٦) للدلالة على شىء فى فن المأساة توهَّم، كعادته على طول الكتاب، أنه يتعلق بالمديح فى الشعر الغنائى:

كَمْ زَورَةٍ لَكَ فِي الأَعْرابِ خافِيَةٍ ... أَدْهَى، وَقَد رَقَدوا، مِنْ زَوْرَةِ الذِّيبِ

أَزورُهُم، وَسَوادُ اللَّيلِ يَشفَعُ لِي ... وَأَنثَني، وَبَيَاضُ الصُّبحِ يُغْرِي بِي

الفنون" عند الإغريق. والغريب أن ابن رشد (ص١٢١– ١٢٢) قد أثنى على الشعراء العرب الذين أَضْفَوْا الحياة على الجمادات وشخّصوها كقول المجنون:

وَأَجْهَشْتُ لِلتَّوْبادِ حينَ رَأَيْتُهُ وَكَبَّرَ لِلرَّحْمَن حِينَ رَآني

فَقُلْتُ لَهُ: أَيْنَ الَّذينَ عَهِدتُهُمْ حَوالَيْكَ في خِصْبٍ وَطِيبِ زَمانِ؟

فَقالَ: مَضَوْا وَاسْتَوْدَعُوني بِلادَهُم وَمَنْ ذا الَّذي يَبْقَى مَعَ الحَدَثانِ؟

وقول ذى الرُّمَّة:

وَقَفْتُ عَلى رَبْعٍ لِمَيَّةَ ناقَتِي فَما زِلْتُ أَبْكِي عِنْدَهُ وَأُخَاطِبُه

وَأَسْقيهِ حَتّى كادَ مِمّا أَبُثُّهُ تُكَلِّمُني أَحجارُهُ وَمَلاعِبُه

فإذا كان الشعراء يشخّصون الجمادات ويؤنسنونها فيرى ابن رشد ذلك شيئًا جميلا فلم يا ترى ينفر فيلسوفنا من خلع الصفات الإنسانية على الحيوان ويراه كذبا لا يصح، والحيوانات غير بعيدة من البشر بُعْدَ الجماد؟

على أية حال إلى القارئ ما تقوله مادة "كليلة ودمنة" فى موسوعتين كبيرتين: الأولى عربية، والثانية فرنسية. وهو مجرد عينة صغيرة لما تقوله الموسوعات وكتب تاريخ الأدب والدراسات النقدية حول هذا الكتاب العجيب. تقول مادة "كليلة ودمنة" بـ"الموسوعة العربية العالمية": "كَلِيلَة ودِمْنَة أثر أدبي خالد أسهم في الأدب العالمي عمومًا. وهو كتاب اخْتُلِف في أصله كما اخْتُلِف في ترجماته: أيها كانت عن الأصل؟ وأيها كانت عما نقل عن الأصل؟ وقد كانت النسخة العربية التي ترجمها ابن المُقَفَّع (ت١٤٢هـ– ٧٥٩م) مثار درس وجدل كبيرين أثارته واستقصته الدراسات الكثيرة التي كُتِبَت عن كتاب "كليلة ودمنة" وعن الكاتب ابن المقفع. وأما الترجمات التي نُقِلَت عن النص العربي مباشرة أو عن نصوص مترجمة عن النص العربي فهي السريانية الحديثة والإنجليزية والفارسية الأولى ثم الثانية والفارسية الهندية والتركية واليونانية والإيطالية والعبرية واللاتينية الوسطى ثم اللاتينية القديمة والأسبانية القديمة. أما الترجمات الأوروبية الأخرى فأكثرها تُرْجِم عن لغات وسيطة أُخِذَتْ عن النص العربي مباشرة.

وكان العالِم الفارسي بَرْزَوَيْه مُولَعًا بالحكمة والعلم، وكان مقرَّبًا من كسرى أنوشروان، فقرأ في كتاب الهنود زعمًا يقول إن لديهم نباتًا يُنْثَر على الميت فيتكلم في الحال. فارتحل برزويه إلى الهند

بتشجيع من كسرى أنوشروان وواجهته مصاعب كثيرة حتى عرف أن النبات المقصود هو رمز لكتاب "كليلة ودمنة" الموجود لدى الراجا حاكم الهند . وقيل: إن هذا الكتاب كان متوارثًا عند الحاكم لا يُسْمَح لأحد باستنساخه. إلا أن بَرْزَوْيه، بعلمه وحكمته وحسن خلقه، استطاع الاطلاع على النسخة الهندية. وكان يرسل إلى كسرى أنوشروان ما يحفظه منها تباعًا . وتولى بُزُرْجُمْهر كتابة ما يصل من بَرْزَوْيه، وصَدَّر الكتابَ بنبذة عن العالم بَرْزَوْيه.

والكتاب كله حول قصص يرويها الفيلسوف بَيْدَبَا للملك دَبْشَليم. واطلع ابن المقفع على النسخة الفارسية لـ"كليلة ودمنة"، وكان لها أثر بالغ في نفسه وتفكيره وثقافته. وكان الظرف الاجتماعي والسياسي للفيلسوف الهندي بيْدبا مع الملك دَبْشَليم يشابه ما كان فيه ابن المقفع مع الخليفة المنصور، الذي كان بحاجة إلى النصح غير المباشر لما عُرِف عنه من قوة البأس والبطش بكل من يمالئه أو يخرج عن طاعته. لذا اتسمت ترجمة ابن المقفع للكتاب بخصوصية ظرفها الزماني والمكاني، فأضاف ابن المقفع بعض القصص من نسج تأليفه، وعدَّل في بعضها، وأكسب المترجَم منها روحًا جديدة أضافها أسلوبه المشوق وعرضه الرائع" .

ثم هذا ما جاء فى نفس المادة بموسوعة "Imago Mundi" المشباكية عن ذات الموضوع:

"Kâlila (ou Calila) et Dimna: Titre d'un recueil d'apologues d'origine hindoue, s'emboîtant les unes dans les autres. Le narrateur est le philosophe Pidpay; il donne à un roi des préceptes moraux qu'il appuie par des exemples. Les personnages des fables sont des animaux, mais ces animaux ont une vie tout humaine. Bentey remarque là l'influence de la croyance en la métempsycose. Il est certain, en effet, que ce livre nous vient des Indes. On retrouve des traces de son origine dans la Pantchatantra et le Mahâbhârata.

Les auteurs orientaux racontent que le roi de Perse Nouchirèvân, sur les indications de son fameux vizir Bouzourdjmêhir, envoya le médecin Barzoûyeh en Inde pour se procurer un exemplaire de cet ouvrage. Barzoûyeh réussit et le traduisit en pahlavi vers l'année 570 de J.-C. Deux siècles plus tard à peine, Abd Allâh ibn Al-Mouqaffâ, musulman, fils d'un sectateur de Zoroastre, traduisit en arabe la version pehlvie, non sans y faire entrer beaucoup d'éléments arabes.

Le livre de Kalîla et Dimna eut dès lors un succès grandissant. Il passa en plusieurs langues. Les versions persanes les plus célèbres sont l'Envâri-Souhaylîde Hoseïn Vaïz Kâchéfi, l'Iyâri Dânich d'Abou'I-Fazl. Une version grecque de Simon ben Seth, datant de 1080 à peu près, fut traduite en italien cinq cents ans plus tard. Jean de Capoue, juif converti au christianisme, fit passer en latin une vieille version hébraïque vers 1270, sous le titre de Directorium humanae vitae. Raymond de Béziers fit une traduction latine d'une version espagnole

et la dédia à la reine Jeanne de Navarre en 1313. Dès lors, le livre de Kalîla et Dimna passa dans toutes les langues de l'Occident. (A19)".

ومما أختلف مع ابن رشد بشأنه أيضا ما قاله (ص٩٠- ٩١) بحق ثلاثة أبيات للأعشى الشاعر الجاهلى المشهور، إذ بعد أن عدها من جيد تشخيص المعانى من خلال تصوير الجود شخصا جالسا حول النار مع المحلّق صاحب النار، وهو ما لا أختلف معه فيه، نراه يعقب على ذلك قائلا إن هذه الأبيات رغم جودتها ليست من باب الحث على الفضيلة. ولنقرأ الأبيات أولا، وقد زدتُ عليها تسعة أبيات أخرى من القصيدة حتى تتضح الصورة تماما . يقول الأعشى:

لَعَمْري لَقَدْ لاحَتْ عُيونٌ كَثيرَةٌ ... إلى ضَوْءِ نارٍ في يَفَاعٍ تُحَرَّقُ

تُشَبُّ لِمَقْرُورَيْن يَصْطَلِيانِها ... وَباتَ عَلى النار النَّدَى وَالمُحَلَّقُ

رَضِيعَيْ لِبَانِ ثَدْيِ أُمٍّ تَحَالَفا ... بأَسْحَمَ داجٍ: عَوْضُ لا نَتَفَرَّقُ

يَدَاكَ يَدَا صِدْقٍ: فَكَفٌّ مُفِيدَةٌ ... وَأُخرى إذا ما ضُنَّ بالزادِ تُنْفِقُ

تَرى الجودَ يَجْري ظاهِرًا فَوْقَ وَجهِهِ ... كَما زانَ مَتْنَ الهِنْدُوانِيِّ رَوْنَقُ

وَأَمّا إذا ما أَوَّبَ المَحْلُ سَرْحَهُم ... وَلاحَ لَهُم مِنَ العَشِيّاتِ سَمْلَقُ

نَفَى الذَّمَّ عَن آلِ المُحَلَّقِ جَفْنَةٌ ... كَجابِيَةِ الشَّيْخِ العِراقِيِّ تَفْهَقُ

يَرُوحُ فَتًى صِدْقٍ وَيَغْدو عَلَيهِمُو ... بِمِلْءِ جِفانٍ مِنْ سَديفٍ يُدَفَّقُ

وَعادَ فَتًى صِدقٍ عَلَيهم بِجَفْنَةٍ ... وَسَوْداءَ لأْيًا بِالمَزادَةِ تُمْرَقُ

تَرى القَوْمَ فيها شارِعِينَ، وَدُونَهُم ... مِنَ القَوْمِ وِلْدانٌ مِنَ النَّسْلِ دَرْدَقُ

طَوِيلُ اليَدَيْنِ رَهْطُهُ غَيْرُ ثِنْيَةٍ ... أَشَمُّ كَريمٌ جارُهُ لا يُرَهَّقُ

كَذَلِكَ فَافعَلْ ما حَيِيتَ إِلَيهِمُو ... وَأَقْدِمْ إذا ما أَعْيُنُ الناسِ تَبْرَقُ

وتعليقى على ما قاله ابن رشد هو أن الأبيات، كما يتضح من البيت الأخير فيها، حَثٌّ على الجود والكرم. ولا أظن المسألة محتاجة إلى مزيد توضيح. ثم لنفترض أن البيت الأخير غير موجود ألا تعد الأبيات حثًا على الفضيلة؟ قد يقول إنها فى الفخر لا فى الحض على الأريحية والمعروف. لكن هل لا بد أن يكون الحث على الكرم أو غير الكرم وعظا مباشرا؟ إن الأدب كثيرا ما يسلك السبل البعيدة غير المطروقة فيكون هذا سر تألقه وإبداعه. إننا نقرأ الشعر والقصص فنتعلم منهما كثيرا من الفضائل دون أن ينبس الأديب بكلمة تحضيض، إذ يتركنا نواجه عمله دون أن يقف بيننا وبينه فنتعلم ما يريد لنا تعمله من خلال تشربنا لما نقرأ على مهل ودون أن نحس أننا نتعلم شيئًا . ألا

يعرف ابن رشد أن مشاهدة الابن لأبيه مثلا وهو يصنع الخير أفضل ألف مرة من سماعه إياه وهو يحضه على ذلك الخير دون أن يضرب له المثل بنفسه؟

لقد أريقت أحبار غزيرة فى قضية شعر المديح وهل هو لون من ألوان النفاق أو من الحض على الخير. ومِنْ رأْى طائفة من مؤرخى الأدب العربى أن المادح، حين ينظم قصيدة فى ممدوحه، إنما يضع صورة وضيئة أمام أعين قرائه وجمهور سامعيه، وقبلهم ممدوحه ذاته، ليتخذوها مثلا أعلى. ولا ريب أن الأبيات التى نحن بصددها هنا تفتن اللب وتدفع من يقرؤها أو يسمعها دفعا نحو محاولة الاتصاف بالجود والكرم، ثم سواء بعد ذلك أكان الدافع له إرضاء الله إذا كان ممن يحرصون على الحياة الآخرة أو احتياز السمعة العظيمة إذا كان لا يريد سوى مجد الدنيا وحسن الأحدوثة لا غير. أما أن يقال إنها لا تحث على الفضيلة فكلا وألف كلا.

وبعد أكثر من ثلاثين صفحة يعود ابن رشد (ص١٢٣) فيتهم الشعر العربى كله بأنه يخلو من مدائح الأفعال الفاضلة وذم النقائص، وأن القرآن لهذا السبب ينحى باللائمة على الشعراء غير مستثنٍ منهم أحدا إلا "مَنْ ضَرَبَ قولَه إلى هذا الجنس" كما يقول، أى نَظَمَ شعره فى مدح الفضيلة والحث على الرذيلة. يقصد قوله تعالى فى الآيات ٢٢١- ٢٢٧ من سورة "الشعراء": "هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ * وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ". وتعليقنا على هذا أن كلام ابن رشد غير صحيح، فالشعر العربى مملوء بالحث على الفضيلة والتنفير من الرذيلة كما فى أشعار المتدينين ومادحى الرسول والحكماء وما إلى ذلك، فضلا عن كثير من شعر المديح والهجاء ذاته. أما فيما يتعلق بالآيات الكريمة فالحديث فيها عن شعراء الشرك والوثنية الذين كانوا يهاجمون الإسلام ونبيه وأتباعه ويحرضون عليهم ويشعلون نار الحرب ضدهم ويؤلبون القبائل فى وجوههم، ويدعون إلى قيم الباطل والشر كالخمر والميسر والتفاخر الكاذب بالأحساب والأموال وما إلى ذلك. ولست أدرى كيف فهم ابن رشد منها ما فهم! الحق أنْ لو كان فهم ابن رشد صحيحا لما كان الرسول والصحابة ليستمتعوا بالشعر بما فيه شعر الجاهلية نفسه.

يقول أبو تمام فى مقدرة الشعر العجيبة على حض الناس نحو المكارم والمحامد بل على صَرْعهم صَرْعًا حتى ليعجزون تماما عن إمساك أيديهم عن العطاء:

يَقـــولُ أُنـــاسٌ في حَبينـــاءَ عـــايَنوا ... عِمـــارَةَ رَحْلـــي مِـــن طَريـــفٍ وَتالِـــدِ:
أَصـــادَفْتَ كَنْـــزًا أَمْ صَـــبَحْتَ بغـــارَةٍ ... ذَوي غِـــرَّةٍ حـــاميهُمُو غَيْـــرُ شـــاهِدِ ؟
فَقُلْـــتُ لَهُـــم: لا ذا وَلا ذاكَ دَيْـــدَني ... وَلَكِـــنَّني أَقْبَلْـــتُ مِـــن عِنْـــدِ خالِـــدِ
جَـــذَبْتُ نَـــداهُ غُـــدْوَةَ السَّـــبْتِ جَذبَـــةً ... فَخَـــرَّ صَـــريعًا بَـــينَ أَيـــدِي القَصـــائِدِ
فَأُبْـــتُ بِنُعْمَـــى مِنْـــهُ بَيْضـــاءَ لَدْنَـــةٍ ... كَـــثيرَةِ قَـــرْحٍ في قُلـــوبِ الحَواسِـــدِ
هِـــيَ الناهِـــدُ الرَّيّـــا إِذا نِعْمَـــةُ امْـــرِئٍ ... سَـــواهُ غَـــدَتْ مَمْسُـــوحَةً غَيْـــرَ ناهِـــدِ
فَزَعْـــتُ عِقـــابَ الأَرضِ وَالشِّـــعرِ مادِحًـــا ... لَـــهُ، فَـــارتَقى بِـــي فِي عِقـــابِ المحامِـــدِ
فَأَلبَسَـــــنِي مِـــــن أُمَّهـــــاتِ تِـــــلادِهِ ... وَأَلبَسْـــــتُهُ مِـــــن أُمَّهـــــاتِ قَلائِـــــدي

ثم هذه بضعة أمثلة من الشعر العربى الذى يحض على الفضيلة أو ينفّر من الرذيلة، وبعضها من العصر الجاهلى ذاته، وكلها لشعراء سبقوا ابن رشد، ومنهم شاعر أندلسى. يقول ذو الإصبع العدوانى:

لم تعقـــــلا جفـــــرةً علـــــيَّ، ولم ... أُوذِ نـــــديما، ولم أنـــــل طَبَعَـــــا
إلا بـــــأن تكـــــذبا علـــــيَّ، ولا ... أملـــــك أن تكـــــذبا وأن تلعـــــا
إنكمـــــا، مـــــن سِـــــفَاهِ رأيكمـــــا، ... لا تجنبـــــاني الشـــــكاة والقـــــذعا
وإنـــــي ســـــوف أبتـــــدي لكمـــــا، ... يـــــا صـــــاحبيَّ، الغـــــداة، فاســـــتمِعا
ثـــــم اســـــألا جـــــارتي وكَنَّتـــــها: ... هـــــل كنـــــتُ ممّـــــن أَرَابَ أو خـــــدَعا ؟
أو دعَتَـــــاني فلـــــم أجـــــب، ولقـــــد ... يـــــأمن مـــــني خليلـــــيَ الفجعـــــا
آبـــــى فـــــلا أقـــــرب الخبـــــاء إذا ... مـــــا ربُّـــــه بعـــــد هـــــدأةٍ هجَعـــــا
ولا أروم الفتـــــاة رؤيتَهـــــا ... إنْ نـــــام عنـــــها الحليـــــل أو شسَـــــعا
وذاك مـــــن حقبـــــةٍ خلـــــتْ ومضـــــتْ ... والـــــدهرُ يجـــــري علـــــى الفتـــــى لمعـــــا

ويقول عروة بن الورد:

وَســـائِلَةٍ: أَيـــنَ الرَّحيـــلُ؟ وَســـائِلٍ ... وَمَـــن يَســـأَلُ الصُّـــعْلوكَ: أَيـــنَ مَذاهِبُـــهُ؟
مَذاهِبُـــــهُ أَنَّ الفِجـــــاجَ عَريضَـــــةٌ ... إذا ضَـــــنَّ عَنْـــــهُ بالفَعَـــــال أَقارِبُـــــهُ

فَــلا أَتْـرُكُ الإِخْـوانَ مـا عِشْـتُ لِلـرَّدى   كَمَــا أَنَّــهُ لا يَتْــرُكُ المــاءَ شَــارِبُهْ

وَلا يُسْتَضـامُ الــدَّهْرَ جــارِي، وَلا أُرَى   كَمَــنْ بــاتَ تَسْــرِي لِلصَّــدِيقِ عَقارِبُــهْ

وَإِنْ جــارَتِي أَلْــوَتْ ريــاحٌ بِبَيْتِهــا   تَغافَلْــتُ حَتّــى يَسْــتُرَ البَيْــتَ جانِبُــهْ

ويقول عنترة بن شداد:

مــا اسْــتَمْتُ أُنْثَــى نَفْسَــها فِي مَــوْطِنٍ   حَتّــــى أُوَفّــــيَ مَهْرَهــــا مَوْلاهــــا

وَلَمَــا رَزَأْتُ أَخَــا حِفَــاظٍ سِــلْعَةً   إِلا لَــــهُ عِنــــدي بِهــــا مِثْلاهــــا

أَغْشَــى فَتــاةَ الحَــيِّ عِنْــدَ حَليلِهــا   وَإِذا غَــــزا فِي الجَــــيْشِ لا أَغْشــــاها

وَأَغَــضُّ طَــرْفِي مــا بَــدَت لِي جــارَتي   حَتّــــى يُــــوارِيَ جــــارَتي مَأْواهــــا

إِنّــي امْــرُؤٌ سَــمْحُ الخَلِيقَــةِ ماجِــدٌ   لا أُتْبِــــعُ الــــنَّفْسَ اللَّجُــــوجَ هَواهــــا

وَلَــئِنْ سَــأَلْتَ بِــذاكَ عَبْلَــةَ خَبَّــرَتْ   أَلاّ أُرِيــــدُ مِــــنَ النِّســــاءِ سِــــواها

وَأُجِيبُهــا إِمّــا دَعَــت لِعَظِيمَــةٍ   وَأُغِيثُهــــا وَأَعِــــفُّ عَمّــــا ســــاها

ويقول حاتم الطائى:

وَمَرْقَبَــــةٍ دونَ السَــــماءِ عَلَوْتُهــــا   أُقَلِّــبُ طَــرْفِي فِي فَضــاءِ سَباسِــب

وَمــا أَنــا بِالماشِــي إِلى بَيْــتِ جــارَتي   طَرُوقًــا أُحَيِّيهــا كَــآخَرَ جانِــب

وَلَــو شَــهِدَتْنا بِــالمُزاحِ لَأَيْقَنَــت،   عَلَــى ضُــرِّنا، أَنّــا كِــرامُ الضَّــرائِب

عَشِــيَّةَ قــالَ ابْــنُ الذَّئِيمَــةِ عــارِقٌ:   إِخــالُ رَئِــيسَ القَــوْمِ لَــيسَ بِآئِــب

وَمــا أَنــا بِالسّــاعي بِفَضْــلِ زِمامِهــا   لِتَشْــرَبَ مــا فِي الحَــوْضِ قَبْــلَ الرَّكائِــب

فَمــا أَنــا بِالطّــاوِي حَقِيبَــةَ رَحْلِهــا   لِأَرْكَبَهــا خِفًّــا وَأَتْــرُكَ صــاحِبِي

إِذا كُنْــتَ رَبًّــا لِلقَلُــوصِ فَــلا تَــدَعْ   رَفِيقَــكَ يَمْشِــي خَلْفَهــا غَيْــرَ راكِــب

أَنِخْهــا فَأَرْدِفْــهُ، فَــإِن حَمَلَتْكُمــا   فَــذاكَ، وَإِن كــانَ العِقــابُ فَعاقِــب

وَلَســتُ، إِذا مــا أَحْــدَثَ الــدَّهْرُ نَكْبَــةً،   بِأَخْضَــــعَ وَلّاجٍ بُيُــــوتَ الأَقــــارِب

إِذا أَوطَــنَ القَــومُ البُيُــوتَ وَجَــدْتَهُم   عُمــاةً عَــنِ الأَخْبــارِ خُــرْقَ المَكاسِــب

وَشَــرُّ الصَــعالِيكِ الَّــذي هَــمُّ نَفْسِــهِ   حَــديثُ الغَــوانِي واتِّبَــاعُ المَــآرِب

ويقول تميم بن أُبيّ:

مَــا أَنْتُمَــا، والَّــذِي خَالَــتْ حُلُومُكُمَــا،   إِلاَّ كَحَيْــرانَ إِذْ يَسْــرِي بِــلاَ قَمَــرِ

إنْ يَنْقُصِ الدَّهْرُ مِنّي مَرَّةً لِبِلًى   فَالدَّهْرُ أَرْوَدُ بِالأَقْوَامِ ذُو غِيَرِ

لَقَدْ قَضَيْتُ، فَلاَ تَسْتَهْزِئَا سَفَهًا   مِمَّا تَقَمَّأْتُهُ مِنْ لَذَّةٍ وَطَرِي

يَا جَارَتَيَّ، عَلَى ثَأْجٍ طَرِيقُكُمَا   سَيْرًا حَثِيثًا، أَلَمَّا تَعْلَمَا خَبَرِي:

أَنّي أُقَيِّدُ بِالمَأْثُورِ رَاحِلَتِي   ولاَ أُبَالِي وَلَوْ كُنَّا عَلَى سَفَرِ؟

لاَ تَأْمَنُ السَّيْفَ، إِذْ رَوَّحْتُهَا، إِبِلِي   حَتَّى تَرَى نِيبَهَا يَضْمِزْنَ بِالْجِرَرِ

مَا يُصِبِ السَّيْفُ سَاقَهُ فَحُقَّ لَهُ   وَمَا تَدَعْ ضَرْبَتِي لاَ يُنْجِهِ حَذَرِي

ولاَ أَقُومُ عَلَى حَوْضِي فَأَمْنَعُهُ   بَذْلَ اليَمِينِ بِسَوْطِي بَادِيًا حُتُرِي

ولاَ تَهَيَّبُنِي المَوْمَاةُ أَرْكَبُهَا   إِذَا تَجَاوَبَتِ الأَصْدَاءُ بِالسَّحَرِ

ولاَ أَقُومُ إِلَى المَوْلَى فَأَشْتُمُهُ   ولاَ يَخْدِشُهُ نَابِي ولاَ ظُفُرِي

أَبْقَى خُطُوبٌ وحَاجَاتٌ تُضَيِّفُنِي   وَمَا جَنَى الدَّهْرُ مِنْ صَفْوٍ وِمِنْ كَدَرِ

مِثْلَ الحُسَامِ كَرِيمًا عِنْدَ خِلَّتِهِ   لِكُلِّ إِزْرَةٍ هَذَا الدَّهْرِ ذَا إِزَرِ

ويقول لبيد بن ربيعة:

وَلَقَدْ تَحْمَدُ، لَمَّا فَارَقَتْ،   جَارَتِي. وَالحَمْدُ مِن خَيْرِ خَوَلْ

وَغُلامٍ أَرْسَلَتْهُ أُمُّهُ   بِأَلُوكٍ، فَبَذَلْنَا مَا سَأَلْ

أَو نَهَتْهُ، فَأَتَاهُ رِزْقُهُ   فَاشْتَوَى لَيْلَةَ رِيحٍ وَاجْتَمَلْ

مِنْ شِوَاءٍ لَيْسَ مِن عَارِضَةٍ   بِيَدَيْ كُلِّ هَضُومٍ ذِي نَزَلْ

فَإِذَا جُوزِيتَ قَرْضًا فَاجْزِه   إِنَّمَا يَجْزِي الفَتَى لَيْسَ الجَمَلْ

أَعْمِلِ العِيسَ عَلَى عِلاَّتِهَا   إِنَّمَا يُنْجِحُ أَصْحَابُ العَمَلْ

وَإِذَا رُمْتَ رَحِيلاً فَارْتَحِلْ   وَاعْصِ مَا يَأْمُرُ تَوْصِيمُ الكَسَلْ

وَاكْذِبِ النَّفْسَ إِذَا حَدَّثْتَهَا   إِنَّ صِدْقَ النَّفْسِ يُزْرِي بِالأَمَلْ

غَيْرَ أَلا تَكْذِبَنْهَا فِي التُّقَى   وَاخْزُهَا بِالبِرِّ. لِلَّهِ الأَجَلْ!

ويقول مسكين الدارمي:

إن أُدْعَ: "مسكينًا" فما قصرت   قدري بيوتُ الحيِّ والجُدُرُ

...

في المَجْدِ غُرَّتُنَا مُبَيِّنَةٌ   للناظرين كأنَّها البَدْرُ

لا يرهب الجيرانُ غدْرَتَنا ... حتَّى يُوَاريَ ذِكْرَنا القَبْرُ

لسنا كأَقوامٍ إذا كلحتْ ... إحدى السنين فجارهم تمرُ

مَوْلاهمو لحمٌ على وَضَمٍ ... تَنْتَابُه العِقْبَانُ والنَّسْرُ

ناري ونارُ الجارِ واحدةٌ ... وَإليهِ قبلِيَ تُنْزَلُ القِدْرُ

ما ضَرَّ جاري إذ أُجاوره ... ألا يكون لبيته سترُ

أعمى إذا ما جارتي خرجتْ ... حتىّ يواري جارتي الخِدرُ

وَيَصَمُّ عما كان بينهما ... سَمْعي، وَمَا بي غيره وَقْرُ

ويقول إبراهيم بن هَرْمة:

عاتِبِ النَّفْسَ وَالفُؤَادَ الغَوِيّا ... في طِلاب الصِّبا، فَلَسْتَ صَبِيّا

أُحْبُ مَدْحًا أَبا مُعاوِيَةَ الما ... جِدَ لا تَلْقَهُ حَصُورًا عَيِيّا

بَلْ كَرِيمًا يَرْتاحُ لِلمَجدِ بَسّا ... مًا إذا هَزَّهُ السُّؤَالُ حَيِيّا

إنَّ لي عِندَهُ، وَإنْ رَغِمَ الأعـ ... ـداءُ، حَظًّا مِنْ نَفسِهِ وَقَفِيّا

إنْ أَمُتْ تَبْقَ مِدْحَتي وَإخائي ... وَثَنائِي مِنَ الحَياةِ مَلِيّا

يأخذُ السَّبقَ بالتَقَدّمِ في الجَرْ ... يِ إذا ما النَّدى انتَحاهُ عَلِيّا

ذو وَفاءٍ عِنْدَ العِداتِ، وَأَوْصا ... هُ أَبُوهُ أَلّا يَزال وَفيّا

فَرَعَى عُقْدَةَ الوَصاةِ، فَأَكْرِمْ ... بِهما مُوصِيًا، وَهَذا وَصِيّا !

يا ابنَ أَسماءَ، فَاسْقِ دَلْوِي، فَقَد أَوْ ... رَدْتُها مَنْهَلاً يَثِجُّ رَوِيّا

ويقول ابن أبى الخصال:

يا ساكنَ القَصْرِ على غِرَّةٍ ... تَذَكَّرِ الموتَ وسُكْنَى الجَنَنْ

أَمِنْتَ مكرَ اللّهِ يَغشاكَ في ... لَيلِك أَو يومِكَ؟ لا تَأْمَنَنْ

لا جُنَّةٌ للنّارِ إلاَّ التُّقَى ... والبِرّ فالزمهُ، ولا تُفْتَتَنْ

لو نطقَ المَيْتُ لناداكُمو: ... إنّي وَجَدتُ البِرَّ أَوْقَى الجُنَن

وَضَعْتَ ما أُعْطِيتَ من قُوَّةٍ ... وَمُنَّةٍ في كُفْرِ ربّ المِنَن

إن كانَ ما أَسلَفْتَ من سَيِّئٍ ... قد أعجزَ اللّهَ فلا تُحْسِنَنْ

وإن أَمِنتَ المَوْتَ فافْرَحِ بما ... أُعْطِيتَ في الدُّنيا ولا تَحْزَنَنْ

ويقول أبو إسحاق الألبيرى:

يَـــا أَيُّهَـــا المُغْتَـــرُّ بِــــالله | فِــــــرَّ مِــــــنَ الله إلى الله
وَلُـــذْ بِـــهِ، وَاسْـــأَلْهُ مِـــن فَضْـــلِهِ | فَقَـــدْ نَجَـــا مَـــنْ لاذَ بِــــالله
وَقُـــمْ لَـــهُ، وَاللَّيْـــلُ فِي جُنْحِـــهِ | فَحَبَّـــذا مَـــن قَـــامَ لِلَّـــهِ!
وَاتْـــلُ مِـــنَ الـــوَحْيِ وَلَـــوْ آيَـــةً | تُكْسَـــى بِهـــا نُـــورا مِـــنَ الله
وَعَفِّـــر الوَجْـــهَ لَـــهُ سَـــاجِدًا | فَعَـــزَّ وَجْـــهٌ ذَلَّ لِلَّـــهِ
فَمَـــا نَعِـــيمٌ كَمُنَاجَاتِـــهِ | لِقَانِـــتٍ يُخْلِـــصُ لِلَّـــهِ
وَابْعُـــدْ عَـــنِ الـــذَّنْبِ، وَلا تَأْتِـــهِ | فَبُعْـــدُهُ قُـــرْبٌ مِـــنَ الله
يَـــا طَالِبًـــا جَاهًـــا بِغَيْـــرِ التُّقَـــى | جَهِلْـــتَ مَـــا يُـــدْنِي مِـــنَ الله
لا جَـــاهَ إلَّا جَـــاهُ يَـــوْمِ القَضَـــا | إِذْ لَـــيْسَ حُكْـــمٌ لِسِـــوَى الله
وَصَـــارَ مَـــنْ يُسْـــعَدُ فِي جَنَّـــةٍ | عَالِيَـــةٍ فِي رَحْمَـــةِ الله
يَسْـــكُنُ فِي الفِـــرْدَوْسِ فِي قُبَّـــةٍ | مِـــنْ لُؤْلُـــؤٍ فِي جِـــيرَةِ الله
وَمَـــنْ يَكُـــنْ يُقْضَـــى عَلَيْـــهِ الشَّـــقَا | فِي جَـــاحِمٍ فِي سَـــخَطِ الله
يُسْـــحَبُ فِي النَـــارِ عَلَـــى وَجْهِـــهِ | بِسَـــابِقِ الحُكْـــمِ مِـــنَ الله
يَـــا عَجَبًـــا مِـــن مُـــوقِنٍ بِـــالجَزَا | وَهْـــوَ قَلِيـــلُ الخَـــوْفِ لِلَّـــهِ

وبعد ذلك بعدة صفحات نجد ابن رشد يقول كلاما غير منطقى تبعا لفهم مترجم كتاب "الشعر" الخاطئ لكلام أرسطو فى المأساة والملهاة، الذى ظنه كلاما فى المدح والهجاء، وتبعه ابن رشد فى ذلك الفهم. وإذا كنا نعذر ابن رشد فى هذا الفهم الخاطئ نظرا إلى أن الذنب ليس ذنبه، إذ كان أرسطو إنما يتحدث عن شىء لا علم له به، ومن ثم لم يكن ممكنا أن يتصوره ولا أن يخطر له ببال، إذا كنا نعذر ابن رشد فى هذا فإننا لا يمكن أن نقيم له عذرا فى تأكيده أن "الأقاويل المديحية يجب أن يوجد فيها ضد الأمرين، وذلك يكون إذا انتقل من محاكاة الفضائل إلى محاكاة الشقاوة ورداءة البخت النازلة بالأفاضل، أو انتقل من هذه إلى محاكاة أهل الفضائل، فإن هذه المحاكاة تُرِقّ النفوس وتزعجها لقبول الفضائل" (ص١٠٠)، وأن "ذكر الرزايا والمصائب النازلة بأهل الفضل يوجب حبا زائدا وخوفا من فوات الفضائل" (ص١٠٣) .

ووَجْه مؤاخذتى لفيلسوفنا هو أن هذا الكلام لا يدخل العقل، فكان ينبغى أن يبدى حيرته وتشككه، أو استغرابه على الأقل لمصادمة هذا الكلام للمنطق وواقع الحياة، وإلا فكيف ننتظر أن يندفع الناس لعمل الفضائل حين نطلعهم على الشقاوة التى تقع بأهل الفضل جراء عملهم إياها ؟ لكن ابن رشد ، فى غمرة افتتانه بأرسطو، يتصور أن الرجل لا يمكن أن يلحق الباطل كلامه أبدا ، وأنه إذا بدا كلام أرسطو غير معقول فالعيب فيه هو وفى قراء أرسطو وليس فى أرسطو ذاته، لأن أرسطو منزه عن الخطإ . لو كان ابن رشد صبيا صغيرا مطلوبا منه أن يقرأ أرسطو ليؤدى فيه امتحانا مثلا لكان مفهوما أن يعكف على كلام الرجل يستظهره كما هو مثلما يفعل كثير من التلاميذ . ذلك أنهم يريدون النجاح، والسلام. والمثل الشعبى يقول: الذى تغلب به العب به. أما ابن رشد ففيلسوف، ولم يكن يستذكر أرسطو ليمتحن فيه بل ليفهمه ويستفيد منه ويفيد قومه معه. فإذا كان النص غير قابل للفهم، أو كان قابلا للفهم حسب توهم ابن رشد لكنه لا ينطبق على واقع الحياة ومنطق العقل، كان لا بد أن يكون لابن رشد موقف. أما أن يمضى مع هذا الكلام المتهافت فهذا ما ندين بسببه ابن رشد ولا نقيم له عذرا . وقد لاحظت أنه لم يحاول الاستشهاد على هذا الكلام بأى شعر عربى. لماذا ؟ لأنه كلام غير صحيح البتة.

ومثله قوله إن "الأشياء المحزنة الـمَخُوفة. . . تستعمل فى صناعة المديح مع الأقاويل الانفعالية" (ص١٣٠) . ولا أدرى كيف يكون الحزن والخوف هما أساس المديح. ودعنا من أن الكلام هنا لا علاقة له بمديح أو هجاء بل بالتمثيل المسرحى على ما قلنا مرارا . وفوق ذلك فكلامه فى هذا السياق بوجه عام غير مفهوم لأنه ليس واضحا فى ذهنه، وهو ليس واضحا فى ذهنه لأن مدار حديث أرسطو فى اتجاه، ومدار عقل ابن رشد فى اتجاه مخالف تماما . وكان يُنْتَظَر من ابن رشد ، بل كان ينبغى، أن يبدى حيرته ودهشته من غرابة الكلام وعدم اتساقه، إذ ما صلة الحزن والخوف بالمديح؟ المادح إنسان يرجو، فى الغالب، أن يحصل على ما يتوقع من مكافأة لقاء ما نظمه من شعر فى ممدوحه، أما أن يقال إن فى المديح حزنا وخوفا فهذا ما لا أفهمه بحال.

لقد مر علىَّ وقت كنت أتعرض لمثل الموقف الذى فيه ابن رشد الآن، إذ كنت لا أفهم أحيانا ما أقرأ ولا أبلغ شيئا فى الكتاب الذى أمامى، وأكاد أخبط رأسى فى الحائط، لينتهى بى المطاف فى آخر الأمر إلى الشك فى ذكائى وقدرتى على الفهم. وظللت هكذا كلما تعرضت

لنفس الموقف، إلى أن كبرت ونضجت وصار بإمكانى تقدير الأمور وتقويمها التقويم السليم، واقتربتُ على المستوى الشخصى من بعض من أقرأ لهم فلا أفهم، فألفيتهم لا يستطيعون، فى مناقشاتهم معى، أن يشرحوا ما سجلوه فى كتبهم وبحوثهم، فضلا عن أن يدافعوا عنه، فعندئذ بان الأمر على حقيقته، وتبين لى أن كثيرا منهم يرددون كلاما يقرأونه ولكن لا يحسنون هضمه أو تمثله وفهمه، فصرت أقل اتهاما لنفسى رغم معرفتى فى ذات الوقت بنواحى الضعف فى ذكائى، وعرفت أن المشكلة فى مثل تلك الحالة إنما تكمن فيهم، فهم لا يحاولون أن يكونوا صرحاء مع أنفسهم بل يمضون فيرصون كلاما غير قابل للفهم ظنا منهم أن هذا هو التأليف، وبخاصة أن طائفة كبيرة من القراء تظن أنه كلما كان المؤلف غير مفهوم كان ذلك دليلا على عمق غوره وسعة علمه.

لكن ذلك إنما كان وأنا شاب صغير، ولم أكن فيلسوفا كابن رشد . وإذا كنت الآن قد جرؤت على انتقاد ابن رشد وأنا على ما أنا عليه من قلة محصولى من الفكر وضآلة بضاعتى من العلم ومحدودية نصيبى من الذكاء فكيف ساغ لابن رشد أن يقف مشلولا أمام كلام أرسطو لا يجرؤ حتى على أن يقول: إننى غير فاهم ما أقرؤه لذلك الفيلسوف؟ هذا ما يبعث على الحيرة. بل لقد كانت هناك خطة أخرى تخرجه وتخرج قَبْلَه مترجم كتاب "الشعر" من هذه الورطة، وهى أن يبحث كلاهما عمن يعرف اليونانية وأرسطو معا فيسألاه عن المقصود بهذا الكلام الذى لا يتمشى مع العقل ولا مع الأدب العربى على الأقل، وهو الأدب الذى كان كل منهما على معرفة به وحاول الأخير تنزيل كلام أرسطو عليه، فلم يستقم له هذا التنزيل.

ومن الأخطاء التى وقع فيها ابن رشد أيضا استشهاده، على تشبيه المعنوى بالمحسوس، بقول امرئ القيس يصف حصانه وشدة عَدْوه وعدم استطاعة الحيوانات الوحشية الفرار منه حين يطاردها وكأنه قد صار قيدا فى رجليها فهى لا تستطيع الهروب منه: "قَيْدِ الأوابدِ هَيْكَلِ" (ص١١٤) . ذلك أن المشبَّه، وهو الحصان، شىء محسوس، والمشبَّه به، وهو القيد، شىء محسوس، وليس معنى من المعانى. وفى الصفحة التى تلى ذلك يقع فيلسوفنا فى غلطة أخرى حين يسوق البيت التالى فى تشبيه الشريف بالخسيس بوصفه مما ينبغى أن يُطَّرَح ولا يلجأ إليه الشاعر:

والشمس مائلةٌ، ولـمّا تَفْعَل فكأنها فى الأفق عين الأحول

ظنا منه أن عين الأحول أخس من الشمس، ومن ثم كان التشبيه رديئا ينبغى اطّراحه، غافلا أن جودة التشبيه أو رداءته إنما تكون بحسب براعة الشاعر أو عدم براعته. ثم هل العين، حتى لو كانت عينا حولاء، شىء خسيس؟ أليست العين أشرف من شموس الدنيا جميعا عند صاحبها حتى لو كانت حولاء؟ وبغض النظر عن أن أرسطو إنما يتحدث فى موضوع مختلف عما يتحدث فيه ابن رشد فلا ريب أن التشبيه فى البيت من أبدع التشابيه لأنه يعطينا صورة فريدة وموحية للشمس حين تميل للغروب. وهذا هو المحك الصحيح للحكم على الصورة الشعرية. أما القول مثلا بأن عين الحبيبة تشبه فصا من أغلى الجواهر النفيسة فهو تشبيه خسيس رغم غلو القيمة المادية لهذه الجواهر وارتقائها إلى أعلى عليين. وفى نفس الصفحة، وفى نفس الخطإ، ولنفس السبب، يقع ابن رشد فى القول بأن التشبيه فى البيت التالى الذى ينسبه للمتنبى هو تشبيه ردىء:

وقد علم الروم الشقيّون أنهم ... سيلقاهمو يوما وتلقى الدُّمُسْتُقَا

وكانوا كفَار وَسْوَسُوا خلف حائطٍ ... وكنتَ كَسِنَّوْر عليهم تسلَّقَا

ذلك أن هذا التشبيه فى نظره هو بين مشبَّه شريف هو سيف الدولة ومشبَّه به خسيس هو السِّنَّوْر. وفاته أن التشبيه رغم ذلك هو من أبرع التشبيهات، إذ الغاية من التشبيه قد أصيبت أحسن إصابة كما لا يخفى عن كل ذى بصر وذوق. ألم يأت ابن رشد نبأ أبى تمام حين أراد أحدهم أن يفسد عليه أمره أمام أحمد بن المعتصم إذ رآه يشبهه بمن هو أقل منه أو فلنقل: بمن أراد أن يوحى للحاضرين أنه أقل منه، وهو حاتم الطائى، فما كان من أبى تمام إلا أن رد عليه بما أفحمه قائلا:

أَبْلَيْتَ هَذا المَجْدَ أَبْعَدَ غايَةٍ ... فيهِ، وَأَكْرَمَ شِيمَةٍ وَنِحاس

إِقْدَامَ عَمْرو في سَماحَةِ حاتِمٍ ... في حِلْمِ أَحْنَفَ في ذَكاءِ إِياس

لا تُنْكِروا ضَربي لَهُ مَنْ دونه ... مَثَلاً شَرُودًا في النَدَى وَالْبَاس

فَاللهُ قَد ضَرَبَ الأَقَلَّ لِنُورِهِ ... مَثَلاً مِنَ المِشْكاةِ وَالنِّبْراس؟

وإلى القارئ القصة كما وردت فى "أخبار أبى تمام" للصولى: "حدثني محمد بن يحيى بن أبي عباد قال: حدثني أبي قال: شهدتُ أبا تمامٍ ينشد أحمد بن المعتصم قصيدته التي مدحه بها:

مَا في وُقوفِكَ سَاعَةً مِنْ بَاس ... تَقْضِي ذِمامَ الأَرْبُعِ الأَدْرَاس

فَلَعَلَّ عَيْنَكَ أَنْ تُعِينَ بِمَائِهَا   وَالدَّمْعُ مِنهُ خَاذِلٌ وَمُوَاسِي

. . . فلما قال:

أَبْلَيْتَ هَذا المَجْدَ أَبْعَدَ غَايَةٍ   فيهِ، وَأَكْرَمَ شِيمَةٍ وَنِحَاس

إِقْدَامَ عَمْرٍو في سَمَاحَةِ حَاتِمٍ   في حِلْمِ أَحْنَفَ في ذَكَاءِ إِيَاس

قال له الكندي، وكان حاضرا، وأراد الطعن عليه: الأمير فوق مَنْ وَصَفْتَ. فأطرق قليلاً، ثم زاد في القصيدة بيتين لم يكونا فيها:

لا تُنْكِروا ضَرْبِي لَهُ مَنْ دونه   مَثَلاً شَرُودًا في النَّدى وَالْبَاس

فَاللهُ قَد ضَرَبَ الأَقَلَّ لِنُورِهِ   مَثَلاً مِنَ المِشْكَاةِ وَالنِّبْرَاس؟

قال: فعجبنا من سرعته وفطنته".

وهذه القصة تذكّرنى ببيت سمعته من أحد زملائنا بآداب الإسكندرية حين كنا طلابا بالجامعة، إذ فاجأنا ذات يوم بقوله يخاطب حبيبته: "عيناكِ يا حبيبتى" ورفع صوته به عاليا، ثم التزم الصمت برهة، فتطلعت إليه منا الأبصار نريد أن نعرف ما وراء ذلك، فقال وهو يرفع صوته أكثر، وقد رسم علائم الجِدّ على محياه: "رصاصتا فِشِنْك"، فضحكنا بل قهقهنا . والآن هل هذا التشبيه الذى افترعه زميلنا شريف أو خسيس؟ لقد كان يقصد التهكم بحبيبته ويريد أن يريها أنه لم يعد يتأثر بنظرات عينيها التى كثيرا ما أذهلته وطيرت أبراج رأسه كلها من مواضعها، وأضحى لا يبالى بها ولا يؤلمه الحرمان منها، فهو إذن تشبيه شريف غاية الشرف رغم أن المشبه به الرصاص الفشنك، وهو أتفه شىء فى عالم الرصاص والمسدسات والبنادق.

هذا، ولا نزال مع ابن رشد فى ميدان التشبيهات فنجده (ص١١٦) يسوق شَطْرَيِ المتنبى الأخيرين فى البيتين التاليين شاهدين على الشعر القائم على التصديق والإقناع كما هو الحال فى الخُطَب لا على التخييلات:

لأن حِلْمَكَ شَيْءٌ لا تَكَلَّفُه   ليس التكحُّل فى العينين كالكَحَل

خذ ما تراه، ودَعْ شيئًا سمعتَ بهِ   فى طلعة الشمس ما يُغْنِيكَ عن زُحَل

ولست أتفق معه فى ذلك، إذ الشطران قائمان على التخييل والتشبيه لا على التصديق والإقناع. ذلك أن الشاعر، فى الشطر الأخير من البيت الأول، يشبِّه ما يتمتع به ممدوحه من حِلْمٍ

فطريٍّ لا يحتاج إلى تكلف بالفتاة الحسناء الكحيلة العينين كَحَلاً طبيعيًّا فاتنًا، فهى لا تحتاج إلى أن تستعين بالكحل تضعه فى عينيها . وفى الشطر الأخير من البيت الثانى نراه يجسد ما يريد أن يغرى به مخاطبَه من خلال الشمس وزُحَل. فما دام عندنا الشمس، التى نعرفها جيدا وتكفينا حاجتنا من الضياء والدفء، فلم نذهب فنفكر فى زحل، الذى لا نستطيع رؤيته، ومع هذا نظل نتطلع إليه ونجشم أنفسنا مشقة الحصول على منافعه دون الحاجة إلى ذلك؟

ومثل بيتى المتنبى الماضيين بيتا أبى فراس الحمدانى التاليان اللذان ضربهما ابن رشد مثلا ثالثا على الشعر التصديقى الإقناعى غير التخييلى، رغم أن التخييل فيهما بارز أشد البروز:

وَنَحْنُ أُناسٌ لا تَوَسُّطَ عِنْدَنَا ... لَنا الصَّدْرُ دونَ العالَمينَ أَو القَبْرُ

تَهُونُ عَلَيْنا في المعالي نُفُوسُنا ... وَمَنْ خَطَبَ الحَسْناءَ لَم يُغْلِها المَهْرُ

وفضلا عن هذا فإن النصوص الثلاثة تقريبا لا علاقة لها بالمديح، الذى فهم ابن رشد أنه هو ما يقصده أرسطو. وهذه الملاحظة تصدق أيضا على عدد آخر من الشواهد التى ضربها ابن رشد فى هذه الصفحة والتى تليها .

وهناك كذلك ما يسميه: "الغلو الكاذب" فى الشعر (ص١١٩– ١٢٠)، وهو معيب عنده، وإنْ ذَكَر أنه كثير فى الشعر العربى كقول النابغة:

تَقُدُّ السَّلوقِيَّ المُضَاعَفَ نَسْجُهُ ... وَتُوقِدُ بالصُّفّاح نارَ الحُبَاحِب

وقول المهلهل بن ربيعة:

فَلَوْلا الريحُ أُسْمِع مِن بحُجْر ... صَلِيلَ البيض تُقْرَعُ بالذُّكور

وقول المتنبى:

لَو الفَلَكَ الدَوّارَ أَبغَضْتَ سَعْيَهُ ... لَعَوَّقَهُ شَيءٌ عَنِ الدَّوَران

وقول امرئ القيس:

مِنَ القاصِراتِ الطَّرْفِ لَو دَبَّ مُحْولٌ ... مِنَ الذَّرِّ فَوقَ الإتْب مِنها لأَثَّرا

والحق أن المبالغة لا ينبغى أن توصف بصدق أو كذب، بل بكونها مقبولة أو لا . والمعوَّل فى ذلك على البيئة والعصر والذوق العام ووقع الشىء على النفس، فإن الإنسان قد يحس بالأمر أهول آلاف المرات من واقعه الفعلى. . . وهكذا . وأذكر أننى اضطررت مرة وأنا فى بريطانيا أن أخوض

فى الثلج المتراكم فى شوارع إحدى القرى القريبة من أكسفورد لدقائق، فخيل لى أن قدمىَّ قد تضخمتا حتى ملأتا الكون كله، وكان الوقت ليلا، فضخَّم هذا من شعورى بالألم. فهل يعد هذا الكلام مبالغة كاذبة؟ لا والله، بل كان هذا هو إحساسى فى تلك اللحظة حتى لقد كدت أبكى لولا خجلى ممن حولى. والعبرة أن تستثير الصورة المشاعر والعواطف وأن تهز الناس إلى الإقدام إن كان الكلام عن الحرب، أو إلى الجود إن كان عن الكرم. . . وهلم جرا . ولا ينبغى أن نغفل عامل الطرافة والإدهاش وإصابة ما يتعصَّى على الشعراء الآخرين من إبداع، وما إلى هذا . وأتصور أن معظم الشواهد المارة تتمتع بهذه السمات التى ذكرتُها ، ومن ثم كانت مبالغات فاتنة. وابن رشد نفسه قد عاد فأورد للمتنبى شاهدين على المبالغات المحمودة.

وفى "الإيضاح فى علوم البلاغة" يذكر القزوينى، ضمن ألوان البديع، "المبالغة المقبولة"، ذاكرا لها عددا من الضوابط مما يمكن أن يضاف بعضه إلى ما قلتُه آنفا، فى حين أن بعضه الآخر موافق للذى قلت. و"المبالغة (كما يقول القزوينى) أن يُدَّعَى لوصفٍ بلوغُه في الشدة أو الضعف حدًّا مستحيلاً أو مستبعدًا لئلا يظن أنه غير متناه في الشدة أو الضعف. وتنحصر في التبليغ والإغراق والغلو لأن المدَّعَى للوصف من الشدة أو الضعف إما أن يكون ممكنا في نفسه أو لا: الثاني الغلو، والأول إما أن يكون ممكنا في العادة أيضا أو لا: الأول التبليغ، والثاني الإغراق. أما التبليغ فكقول امرئ القيس:

فعَادَى عِدَاءً بين ثَوْرٍ ونعجةٍ ... دِراكًا فلم يَنْضَحْ بماءٍ فيُغْسَلِ

وَصَفَ هذا الفرسَ بأنه أدرك ثورا وبقرة وحشيين في مضمار واحد ولم يعرق، وذلك غير ممتنع عقلاً ولا عادة. ومثله قول أبي الطيب:

وأَصْرَعَ أيَّ الوحش قفَّيْتُه بهِ ... وأُنزل عنه مثلَه حين أركبُ

وأما الإغراق فكقول الآخر:

ونكرم جارنا ما دام فينا ... ونُتْبِعُه الكرامةَ حيث مالا

فإنه ادعى أن جاره لا يميل عنه إلى جهة إلا وهو يتبعه الكرامة، وهذا ممتنع عادة، وإن كان غير ممتنع عقلاً. وهما مقبولان. وأما الغلو فكقول أبي نواس:

وأَخَفْتَ أهلَ الشِّرْك حتى إنَّهُ ... لَتَخَافُكَ النُّطَفُ التي لم تُخْلَقِ

والمقبول منه أصنافٌ أحدُها ما أدخل عليه ما يقرّبه إلى الصحة نحو لفظ "يكاد" في قوله تعالى: "يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار"، وفي قول الشاعر يصف فرسا:

ويكاد يخرج سرعةً عن ظله ... لو كان يرغب في فراقِ رفيق

والثاني ما تضمن نوعًا حسنًا من التخييل كقول أبي الطيب:

عَقَدَتْ سنابكُها عليها عِثْيَرا ... لو تبتغي عَنَقًا عليه لأمكنا

وقد جمع القاضي الأرَّجاني بينهما في قوله يصف الليل بأنه شديد الطول:

يخيَّل لي أَنْ سُمّر الشهب في الدجى ... وشُدَّتْ بأهدابي إليهن أجفاني

والثالث ما أُخْرِج مخرج الهزل والخلاعة كقول الآخر:

أسكر بالأمس إن عزمتُ على الشـ ... ـرب غدا ! إنّ ذا من العجب"

وفى موضع آخر (ص١٣٦- ١٣٧) نرى ابن رشد يبدأ كلامه فى تعريف الاسم بأن الاسم هو لفظ يدل على معنى خال من الزمان ولا يدل جزؤه على جزء من المعنى سواء كان الاسم بسيطا، أى مكونا من كلمة واحدة، أو مركبا، أى مكونا من أكثر من كلمة، ثم ضرب مثلا على النوع الثانى اسم "عبد الملك" قائلا ما معناه أن كلا من "عبد" و"الملك" لا تدل على جزء من معنى "عبد الملك" . والواقع أن ما يقوله غير صحيح، إذ إن كلا من جزئى الاسم يدل على جزء من معناه كما هو واضح. ثم نراه، (ص١٣٨) حين يعود للكلام عن الاسم، يفرق بين الاسم البسيط، و"هو (حسب طريقته الركيكة فى التعبير) الذى ليس هو مركبا من أسماء تدل، وإما مضاعف، وهو الذى يركب من أسماء تدل. وإن كان من حيث يقصد به تسمية شىء واحد لا تدل عليه تلك الأسماء التى ركب منها، مثل "عبد شمس" و"عبد القيس". . ." . وهذا الكلام أيضا فيه نظر، إذ كثيرا ما نحذف المضاف إليه فى "عبد الملك" و"عبد السميع" و"عبد الرحيم" وما إلى هذا، ونستخدم كلمة "عبد" وحدها لا فى الدلالة على الجزء الأول من معنى الاسم بل فى الدلالة على الاسم كله. بل إننا قد نكتفى بالجزء الثانى منه للدلالة عليه كله، وإن كان ذلك قليلا، فنقول: "رحيم"، و"معطى"، ونقصد "عبد الرحيم" و"عبد المعطى". . . وهكذا.

ثم ينتقل ابن رشد إلى الكلام عن الفعل، فنجده يستخدم المصطلح الذى استخدمه أرسطو فى ترجمة متى بن يونس، وهو مصطلح "الكلمة" قائلا: "وأما الكلمة فهى صوت دال أو لفظة دالة

على معنى وعلى زمان ذلك المعنى، وليس أيضا يدل جزؤه على جزء من ذلك المعنى كالحال فى أجزاء الاسم. وبكون الكلمة دالة على زمان المعنى تفارق الاسم، فإن الإنسان والأبيض ليس يدلان على الزمان، وأما "مَشَى" و"يمشى" فيدلان على الزمان الماضى والحاضر". صحيح أنه قد أشار عرضا بعد هذا إلى أن ذلك هو الوضع فى اللغة اليونانية، لكن كنت أحب أن يوضح للقارئ العربى أن ما يقوله أرسطو عن "الكلمة" هو ما نقوله نحن فى لغتنا عن "الفعل".

ثم ينتقل إلى الكلام عن الأسماء فيصنفها حسب أرسطو إلى أسماء حقيقية وأسماء دخيلة وأسماء نادرة الاستعمال منقولة. . . إلخ، إلى أن وصل إلى الأسماء المعمولة المرتجلة، وهو الاسم الذى يخترعه الشاعر اختراعا ويكون هو أول من استعمله، فأكد أن ذلك الصنف غير موجود فى أشعار العرب، "وإنما يوجد ذلك فى الصناعات الناشئة. وأكثر ما فى الصنائع هو منقول لا معمول مخترع. وربما استعمله المحدثون من الشعراء على طريقة الاستعارة" مستشهدا على ذلك باستعمال المتنبى كلمات كـ"الفعل المضارع" و"الجوازم" (ص١٣٩– ١٤٠). ومن الواضح أن ابن رشد ينظر إلى اللغة على أنها قد تمت واكتملت فى وقت ما فى الماضى السحيق فلم تعد تحتاج إلى اسم جديد تقريبا، وإن كان لا بد من إضافة جديد فالبركة فى أهل الصناعات لا فى الشعراء، الذين يتلخص دورهم فى استعارة ما نقله أهل الصناعات من اللغات الأخرى غالبا، إذ إنهم هم أيضا لا يأتون فى الغالب بشىء جديد بل ينقلونه عن اللغات الأخرى، فكأن العرب قد كُتِب عليهم التخلف التقنى، فهم لا يصنعون شيئا جديدا، ومن ثم لا يخترعون اسما جديدا. وهو فهم جامد وضيق تماما للغة، إذ اللغة لا تكف عن الزيادة طوال الوقت بحيث إن أى شاعر جاهلى مثلا، بل بحيث إن ابن رشد نفسه، لو بُعِث الآن فى زماننا لما فهم معظم ما نقول لا فى المفردات ولا فى التراكيب. ثم إذا ما كان أهل الصناعات المختلفة قادرين على إضافة الجديد حتى لو كان نقلا عن اللغات الأخرى، وكأن العرب دون سائر أصحاب اللغات مكتوب عليهم ألا يخترعوا أية كلمة يضيفونها إلى لغتهم بعد أن تمت تلك اللغة "من قديم الأزل"[١]، فلماذا لا يستطيع الشعراء المبدعون أن يعملوا ما يعمله أهل كل صناعة فيضيفوا كلمات جديدة إلى لغتهم؟ هل تتبع ابن رشد اللغة كلمة كلمة فتيقن أن الشعراء لم يضيفوا إلى العربية أى جديد فى هذا المضمار؟ ما رأيه مثلا فى الكلمتين الأخيرتين على الأقل فى بيت الأعشى التالى:

---

[١] يستخدم كثير طلاب هذه الأيام دائما عبارة "من قديم الأزل" للدلالة على أن ذلك حدث فى الماضى البعيد، وهو لون من الفقر اللغوى المرعب، إذ ليس عندهم غيرها للدلالة على درجات البعد فى ذلك الماضى، بل كل شىء قد حدث "من قديم الأزل". أما الكلمات المخترعة فإنهم، وإن لم يكونوا شعراء ولا أهل أية صناعة، قد اخترعوا صيغا ليس للعربية بها عهد، مثل "سجوع" و"قوايل" بدلا من "أسجاع" و"أقاويل".

وَقَــدْ غَــدَوْتُ إلى الحــانوتِ يَتْــبَعُني ... شــاوٍ مِشَــلٌّ شَــلولٌ شُلْشُــلٌ شَــوِلُ؟

هل قالتهما العرب من قبل؟ فأين هما؟ ثم ما رأيه فى كلة "الشَّيْفَرَان"، التى اخترعها بشار على لسان حماره فى الأبيات التى يوردها صاحب الأغانى فى رواية محمد بن الحجاج التالية: "جاءنا بشار يوما، فقلنا له: مالك مغتمًّا؟ فقال: مات حماري، فرأيته في النوم فقلت له: لم مِتَّ؟ ألم أكن أحسن إليك؟ فقال:

سـيدي، خُــذْ بــي أَتَانًـا ... عنــد بــاب الأصــبهاني

تَيَّمَــتْني بِبَنَــان ... وبــدَلٍّ قــد شــجَاني

تيمــتْني يــوم رحنــا ... بثناياهــا الحِسَــان

وبغُــنْج ودلال ... سَــلَّ جســمي وبَرَانــي

ولهــا خــدٌّ أَسِــيلٌ ... مثــل خَــدّ الشَّــيْفَرَان

فلــذا مِــتُّ. ولــو عِشْــ ... ــتُ إذن طــال هَــوَاني

فقلت له: ما الشيفران؟ قال: وما يُدْرِيني؟ هذا من غريب الحمار، فإذا لقيتَه فاسأله".

فإذا كانت الحمير قادرة على اختراع الكلمات الجديدة فى لغة العرب، وهى ليست لهم بلُغَةٍ، فكيف يعجز شعراء تلك اللغة أن يبدعوا كلمات جديدة كما تفعل الحمير؟ أتراهم أقل مقدرة من أصدقائنا الناهقين؟ وكان أمية بن أبى الصلت يستخدم كلمات لم تعرفها العرب من قبل، مثل "الساهور" لغلاف القمر، و"السلطيط" و"التغرور" لله سبحانه وتعالى على ما ذكره صاحب "الأغانى" وغيره. أم هل كتب الله للشعراء أن يبدعوا فى الصور والتراكيب والتعبيرات الجديدة المدهشة حتى إذا أَتَوْا إلى اختراع اسم جديد أصابهم الخَرَس والبَكَم؟ فأين الدليل يا ترى على ذلك؟

وهناك مسائل تذوقية أرانى أختلف مع ابن رشد فيها، فهو مثلا يرى أن بيت ابن المعتز الذى يقول فيه:

انْظُــرْ إليــه كــزورقٍ مــن فضــةٍ ... قــد أَثْقَلَتْــه حمولــةٌ مــن عَنْبَــر

هو من الغلط الذى يقع فى الشعر وينبغى توبيخ الشاعر عليه. ووجه الغلط هنا فى رأيه هو أن هذا كلام ممتنع (ص١٥٩). والواقع أنه يصعب عليَّ بل يستحيل موافقة ابن رشد على رأيه

هذا، إذ الصورة فى بيت ابن المعتز صورة مدهشة عجيبة لا تتفق لكثير من الشعراء . فما أبدع صورة الزورق سابحا لا فى النهر ولا فى البحر بل فى صفحة السماء، وليلا، فضلا عن أن يكون زورقا من فضة! فأى خيال مدهش هذا؟ ترى متى كانت الزوارق تمخر عباب صفحة السماء؟ ومن الذى أصعدها إلى هناك؟ أترانا فى عالم الجن والعفاريت، تلك التى تقدر أن تصنع ما لا يستطيعه البشر؟ وكيف يسبح الزورق فى السماء دون أن يسقط، ودون أن ينقلب؟

وما أكثر الصور التى من هذا النوع الفاتن الآسر عند ابن المعتز، كقوله على سبيل المثال:

وكأنما النارنج في أغصانهِ ... من خالص الذهب الذي لم يُخْلَطِ

كرةٌ دَحَاها الصولجانُ إلى الهوا ... فتعلقت في جَوّه لم تسس

فلا ريب أننا هنا بإزاء خيال محلق متألق لم يقف عند المنظر البادى أمامه بل ذهب فى أودية الإبداع فاقتنص تلك الصورة العجيبة التى أرتنا شجرة النارنج وثمارها فى ضوء جديد . فقد استحالت النارنجة إلى كرة سحرية عجيبة، كرة من الذهب الخالص ضُرِبَتْ بالصولجان فطارت فى الهواء وبقيت معلقة هناك على ذلك النحو الإعجازى متحدية قانون الجاذبية! ومثلها تشبيهه الهلال بقلامة الظفر كما فى النص التالى:

لاَحَظْتُهُ بالْهَوَى حَتى اسْتَقَادَ لَهُ ... طَوْعًا، وَأَسْلَفَنِي الْمِيعَادَ بالنَّظَرِ

وَجَاءَنِي فِي قَمِيص اللَّيْل مُسْتَتِرًا ... يَسْتَعْجِلُ الْخَطْوَ مِنْ خَوْفٍ وَمِنْ حَذَرِ

وَلاَحَ ضَوْءُ هِلال كَادَ يُفْضَحُهُ ... مِثْل الْقُلامَةِ قَدْ قُصَّتْ مِنَ الظُّفُرِ

وهى صورة عجيبة، إذ من ذا الذى كان يمكنه أن يتخيل حلول قلامة الظفر فى صفحة السماء على هذا النحو البديع إلا الفحول من الشعراء، أو أن الهلال يمكن تشبيهه بالقلامة أصلا، ذلك الشىء القليل الناحل الذى لا يشغل من حيز الوجود شيئًا؟ ومعروف كذلك أن للأشياء الصغيرة الدقيقة جاذبيتها وسحرها، فما بالنا لو كانت متصلة بالملوك؟ لقد كان ابن المعتز، على ما هو معروف، ابن خليفة، بل أضحى خليفة يوما أو بعض يوم ثم قتلوه. وإذا كان الشىء بالشىء يذكر فقد احتفظنا أنا وزوجتى لبعض الوقت بقلامات ظفر بنتنا الأولى عندما قصصناها أول مرة فى فترة الرضاعة المبكرة، إذ وضعناها فى علبة صغيرة أنيقة كنا نفتحها بين الحين والحين ونجد مسرة فى رؤية ما بداخلها من أَهِلّةٍ صغيرةٍ وكأننا نشاهد كنزا ثمينا، إلى أن نَمَتْ قليلا، ثم لا أدرى

ماذا حدث بعد ذلك! ومن جهة أخرى فإن التشبيه فى البيت يوحى من طَرْفٍ خفىّ أن تلك القلامة الضئيلة البئيلة التى لا تساوى شيئا فى مرأى العين كانت تشكل خطرا على ذلك اللقاء كاد أن يفضحه ويلغيه بما يشى بمدى رعب الشاعر أن تضيع عليه فرحة هذا اللقاء.

وهناك كذلك بيت ابن المعتز المشهور الذى صار فيه البدر درهما من فضة ملقى على ديباجة زرقاء . . . إلى آخر تلك الصور الباهرة:

وَالبَدرُ في أُفقِ السَماءِ كَدِرْهَم   مُلْقًى عَلى ديباجَةٍ زَرقاءِ

* * *

انظر إلى حسن هلال بدا   يَهْتِكُ من أنواره الحِنْدِسا

كمنجل قد صيغ من عسجدٍ   يحصد من زهر الدُّجَى نرجسا

* * *

انظر إلى الجَزَر الذي   يحكي لنا لهب الحريقْ

كمِذَبَّةٍ من سندس   فيها نِصَابٌ من عقيقْ

إننا، مع مثل هذه الصور، نرى ما حولنا من الأشياء بعين غير العين التى كنا نراها بها، فإذا هى شىء جديد طريف لم يكن يخطر لنا على بال حتى إن الإنسان ليفرك عينيه غير مصدق ما يرى، وكأنه فى حلم. ونحن فعلا فى حلم، وأى حلم! أو قل: إننا نرتد مع تلك الصور أطفالا يتحلقون، كما كنا نتحلق فى الماضى أيام غرارة الطفولة الساذجة الحلوة، حول الحاوى العجيب الذى يخرج لهم البيض من فمه، والحمام من قبعته، ويمد يده فيأتى لهم بقطع النقود من الهواء. والكلام هنا على التشبيه بغية التقريب ليس إلا. أقصد أن أقول إن الشاعر فى مثل تلك الصور يعرض علينا الدنيا فى ثياب مدهشة وينفض عنها خمولها وسكونها، فإذا بها دنيا غير الدنيا، وهو ما يبعث فى النفس البهجة والانتعاش والشعور بالطراءة والنضارة.

والآن هل بعد كل هذه الأخطاء فى فهم كتاب أرسطو والغموض فى شرح نصوصه بقيت لتلخيص ابن رشد أية فائدة يمكن أن يقدمها للشعر العربى؟ وكيف صبر ابن رشد كل ذلك الصبر على تلخيص كتاب كهذا غامض بالنسبة له وغير مفيد للشعر العربى؟ واضح أنه كان متهافتا أمام أى شىء إغريقى مهما كان! يقول دى بور، عن شرح ابن رشد لكتاب "الشعر" لأرسطو، إن فيه

"من الأخطاء أغربها: فمثلا يعد ابن رشد "التراجيديا" مدحا، و"الكوميديا" هجاء، والشعر يجب أن يقنع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة. ويعتبر ابن رشد أن التعارف على المسرح معرفة استدلالية. . . وهكذا. ولم يكن لابن رشد، بطبيعة الحال، أى معرفة بالعالم اليونانى. ولقد نتجاوز عن هذا لأن ابن رشد لم تتيسر له معرفة العالم، ولكن ينبغى ألا نسارع إلى معذرة رجل كان قاسيا على الناس فى نقده"[١]. وأنا مع المستشرق الهولندى فى أننا يجب ألا نقسو على ابن رشد فى هذا الفهم الخاطئ لا لأنه كان يجهل العالم اليونانى فقط، بل أيضا لأنه ليس له ذنب فى هذا الفهم الخاطئ، فإن مترجم كتاب أرسطو هو الذى أخطأ فى ترجمة مصطلحى "التراجيديا" و"الكوميديا"، فجاء ابن رشد وبنى على هذا الخطإ. إلا أننى مع ذلك لا أستطيع أن أهضم سكوت ابن رشد عن إبداء الحيرة والتشكك أمام أية كلمة أو جملة أو عبارة طوال شرحه للكتاب رغم كثرة الكلمات والجمل والعبارات التى تثير الحيرة والبلبلة ولا تستقيم معها الأمور.

على أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل يضاف إليه الغموض المنتشر فى التلخيص وركاكة العبارة وتعثكلها وارتباكها وتعقيدها. فمن ذلك قوله (ص٨٥– ٨٦): "إنه يجب أن تكون صناعة المديح مستوفية لغاياتِ فِعْلها. أعنى أن تبلغ من التشبيه والمحاكاة الغاية التى فى طباعها أن تبلغه، وذلك يكون بأشياء: أحدها أن يكون للقصيدة عِظَمٌ ما محدود تكون به كُلاًّ وكاملة. والكل والكامل هو ما كان له مبدأ ووسط وآخر. والمبدأ "قبل"، وليس يجب أن يوجد "مع" الأشياء التى هو لها مبدأ. و"الآخر" هو "مع" الأشياء التى هو لها آخر، وليس هو "قبل". و"الوسط" هو "قبل" و"مع"، فهو أفضل من الطرفين، إذ كان الوسط فى المكان "قبل" و"بعد". فإن الشجعان هم الذين مكانهم فى الحرب ما بين مكان الجبناء ومكان المتهورين، وهو المكان الوسط. وكذلك الحد الفاصل فى التركيب هو الوسط، وهو الذى يتركب منه الأطراف، ولا تتركب الأطراف منه. وليس يجب أن يكون المتوسط وسطا، أى خيارا، فى التركيب والترتيب فقط، بل وفى المقدار. وإذا كان ذلك كذلك فقد يجب أن يكون للقصيدة أول ووسط وآخر، وأن يكون كل واحد من هذه الأجزاء

---

[١] دى بور/ تاريخ الفلسفة فى الإسلام/ ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة/ ط٥/ مكتبة النهضة المصرية/ القاهرة/ ٣٨٧.

وسطا فى المقدار. وكذلك يجب فى الجملة المركبة منها أن تكون بقدر محدود لا أن تكون بأى عِظَم اتفق. وذلك أن الجودة فى المركَّب تكون من قِبَل شيئين: أحدهما الترتيب، والثانى المقدار. ولهذا لا يقال فى الحيوان الصغير الجثة بالإضافة إلى أشخاص نوعه: إنه جيد".

وهذا المثال كذلك (ص٨٩): "وظاهر أيضا مما قيل فى الأقاويل الشعرية أن المحاكاة التى تكون بالأمور المخترعة الكاذبة ليست من فعل الشاعر، وهى التى تسمى: "أمثالا وقصصا" مثل ما فى كتاب "دمنة وكليلة". لكن الشاعر إنما يتكلم فى الأمور الموجودة أو الممكنة الوجود لأن هذه هى التى يُقْصَد الهرب منها أو طلبها أو مطابقة التشبيه لها على ما قيل فى فصول المحاكاة. وأما الذين يعملون الأمثال والقصص فإن عملهم غير عمل الشعراء، وإن كانوا قد يعملون تلك الأمثال والأحاديث المخترعة بكلام موزون. وذلك أن كليهما، وإن كانا يشتركان فى الوزن، فأحدهما يتمّ له العمل الذى يقصده بالخرافة، وإن لم تكن موزونة، وهو التعقل الذى يستفاد من الأحاديث المخترعة. والشاعر لا يحصل له مقصوده على التمام من التخييل إلا بالوزن. فالفاعل للأمثال المخترعة القصص إنما يخترع أشخاصا ليس لها وجود أصلا، ويضع لها أسماء. وأما الشاعر فإنما يضع أسماء لأشياء موجودة".

ومنها أيضا هذه العبارة (ص٩٣): "وقد يُضْطَرّ المُفْلِقون فى مواضع أن يستعينوا باستعمال الأشياء الخارجة عن عمود الشعر من قِبَل أن المحاكاة ليست تكون فى كل موضع للأشياء الكاملة التى تمكن محاكاتها على التمام، بل لأشياء ناقصة تعسر محاكاتها بالقول، فيستعان على محاكاتها بالأشياء التى من خارج، وبخاصة إذا قصدوا محاكاة الاعتقادات، لأن تخييلها يعسر إذ كانت ليست أفعالا ولا جواهر. وقد تُمْزَج هذه الأشياء التى من خارجٍ بالمحاكيات الشعرية أحيانا كأنها وقعت بالاتفاق من غير قصد فيكون لها فعل معجب، إذ كانت الأشياء التى شأنها أن تقع بالاتفاق معجبة".

ثم هذه أيضا (ص٩٤): "وكثير من الأقاويل الشعرية تكون جودتها فى المحاكاة البسيطة الغير المتفننة، وكثير منها إنما تكون جودتها فى نفس التشبيه والمحاكاة. وذلك أن الحال فى التشبيه كالحال فى الأعمال: فكما أن من الأعمال ما يُنَال بفعلٍ واحدٍ بسيطٍ، ومنها ما ينال بفعلٍ مركَّبٍ، كذلك الأمر فى المحاكاة. والمحاكاة البسيطة هى التى يُسْتَعْمَل فيها أحد نوعى التخييل. أعنى النوع

الذى يسمى: الإدارة، أو النوع الذى يسمى: الاستدلال. وأما المحاكاة المركبة فهى التى يستعمل فيها الصنفان جميعا: وذلك إما بأن يُبْتَدَأ بالإدارة ثم يُنْتَقَل منه إلى الاستدلال، أو يبتدأ بالاستدلال ثم ينتقل منه إلى الإدارة. والاعتماد هو أن يبدأ أولا بالإدارة ثم ينتقل منه إلى الاستدلال. فإنه فرق كبير بين أن يبدأ أولا بالإدارة ثم ينتقل إلى الاستدلال، أو يبدأ بالاستدلال ثم ينتقل إلى الإدارة".

ولا أظن القارئ بحاجة إلى أن أدله على الغموض بل الاستغلاق أحيانا فى هذه النصوص التى ليست مع ذلك أصعبَ ما فى فقرات الكتاب ولا أَرَكَّها. وتتمثل ركاكة العبارة فى كثير من الأحيان من خلال كثرة الجمل الاعتراضية، وكثرة الأسماء الموصولة والضمائر وتقاربها حتى ليشعر القارئ أحيانا أنه فى غابة من هذه الألفاظ. كما تتكرر عنده كلمة "أعنى"، التى تدل على إحساسه بأن العبارة عنده قلقة غير واضحة، فهو يحتاج كل حين إلى أن يتدخل بتوضيح ما يريد أن يقول. وهذا يذكرنا، مع الفارق طبعا، بما كان جمال عبد الناصر يتهكم به على ميشيل عفلق الزعيم البعثى السورى، الذى كان يكثر فى لقاءاته، أيام المحادثات الخاصة بالوحدة بين المسؤولين المصريين ونظرائهم فى سوريا فى أواسط القرن الماضى، من ترديد كلمة "يعنى، يعنى، يعنى"، فاهتبل عبد الناصر، بطبيعته الساخرة اللمازة، هذه اللازمة العفلقية وأخذ يسوطه بألاهيبه قائلا: إنه يظل يقول طوال الحديث: "يعنى، يعنى، يعنى" وهو لا يعنى شيئًا. وإذا كنت أنا، يا من أعرف عَمَّ يتحدث أرسطو، أجد صعوبة بالغة بل استحالة أحيانا فى فهم كلام ابن رشد، فكان الله فى عون من لا عنده علم بمرامى الفيلسوف الإغريقى!

ابن رشد فقيها

معروف أن لابن رشد الحفيد كتابا فى الفقه اسمه: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". بَيْدَ أن هناك من يشكك فى أن يكون ابن رشد هو مؤلف "بداية المجتهد" حقا، راميا إياه بأنه كان قد استعار كتابا لفقيه من خراسان استولى عليه ولم يردّه لصاحبه، ثم أضاف إليه أشياء من بعض فقهاء الأندلس كى يغطى على جريمة السرقة. قال ابن عبد الملك المراكشى في كتاب "الذيل والتكملة": "واسْتُقْضِيَ بإشبيلية ثم بقرطبة، فنظر حينئذ في الفقه وصنف فيه كتابه المسمى: "بداية المجتهد وكفاية المقتصد". ونقلتُ من خط التاريخي المقيّد أبي العباس بن علي بن هارون ما نصه: أخبرني محمد بن أبي الحسين بن زرقون أن القاضي أبا الوليد بن رشد استعار منه كتابا ضمنه أسباب الخلاف الواقع بين أئمة الأمصار من وضع بعض فقهاء خراسان، فلم يرده إليه، وزاد فيه شيئًا من كلام الإمامين أبي عمر بن عبد البر وأبي محمد ابن حزم ونسبه إلى نفسه. وهو الكتاب المسمى بـ"بداية المجتهد ونهاية المقتصد". قال أبو العباس بن هارون: والرجل غير معروف بالفقه، وإن كان مقدما في غير ذلك من المعارف"[١].

وقد قام د. محمود على مكى بتفنيد هذه التهمة فقال إن راوى الخبر ليس من العلماء المدققين فيما يسجله من آراء، وإن ناقله يغلب أن يكون الحسد هو باعثه على النقل[٢]، وهذا ليس بالحجة القوية لأنه ليس عندنا دليل على وجود مثل ذلك الحسد. إلا أن ما قاله بعد ذلك من أن الراوى لم يُسَمِّ الكتاب بل اكتفى بنسبته إلى عالم خراسانى مجهول هو حجة قوية[٣]، وإن كان جائزا أن يرى الواحد منا كتابا فيوحى له بتأليف شىء على منهاجه أو فى موضوعه دون أن يسرق منه

١- المراكشى/ الذيل والتكملة لكتابى الموصول والصلة/ تحقيق د. إحسان عباس/ دار الثقافة/ بيروت/ ١٩٧٣م/ / ٢٤- ٢٥.

٢ وقد أضاف د. محمد حجى، خلال تعقيبه على بحث د. مكى فى الندوة التى ألقاه فيها، أنه كان بين ابن رشد وراوى خبر سرقته لكتاب الخراسانى خلاف سياسى، إذ كان ابن رشد من أنصار الدولة الموحدية بخلاف مُتّهِمه، الذى كان من مخالفيها ومخالفى مذهبها الفقهى على نحو شرس حتى لقد دخل السجن بسبب ذلك وأُحْرِقَتْ كتبه (انظر كتاب "ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف"/ تحرير عبد الحميد البسيونى ود. أحمد رجائى الجندى/ المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية/ الكويت/ ١٩٩٥م/ ٤٥٤، ٤٧٩).

٣ انظر د. محمود على مكى فى بحثه: "فقه ابن رشد- قراءة فى كتاب بداية المجتهد" (ضمن كتاب "ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف المسلم"/ ٣٩٨- ٤٠٠).

شيئًا بالضرورة. كذلك من المستبعد جدا أن يكون هناك كتاب بهذا الشكل يسرقه ابن رشد ويشير إلى هذه السرقة عالم من بلده منذ قرون، ثم لا يستطيع أى باحث، طوال تلك المئات من الأعوام، أن يجد كتاب ذلك العالم الخراسانى ويتحقق أنه فعلا أساس كتاب "البداية" . ثم إن أسلوب ابن رشد فى ذلك الكتاب هو هو بما فى ذلك تكراره لكلمة "أعنى" كثيرا حتى إنه قد يستعملها فى الجملة الواحدة مرتين وأكثر، فضلا عن ميله للتقسيم وتناول كل قسم بالكلام تناولا سريعا موجزا، مع جفاف العبارة كما هو الحال مثلا فى كتابه الذى لا يشاكس فى نسبته إليه أحد، والذى لخص فيه "فن الشعر" لأرسطو. على أن الأمر لا يقف هنا فحسب، بل هناك قبل ذلك كله صَمْت المتَّهِم عن مواجهة ابن رشد كفاحا وعلى رؤوس الأشهاد، مما كان كفيلا بحسم المسألة فى الحال بدلاً من "الضرب تحت الحزام" كما يقولون فى عالم الملاكمة، علاوة على وقوع ذلك الضرب فى الظلام بعيداعن الأعين بحيث لا يستطيع أحد أن يدينه. أما أن يترك المتَّهِم ذلك الأسلوب الحاسم إلى الغمغمة من خلف ظهر ابن رشد فلا معنى له إلا أن اتهامه متهافت لا يقوم على أساس. وتبقى الإشارة إلى أن فيلسوفنا لم يكن معروفا بالفقه. ولعل المقصود أنه اشتهر بالفلسفة أكثر مما عرف بالفقه رغم أنه تقلد القضاء فترة طويلة. وعلى أية حال لا أظن ابن رشد يعجز عن تأليف كتاب فى الفقه، فقد كان من بيت فقه وقضاء، إذ كان كل من أبيه وجده فقيها قاضيا .

كذلك أشار د . محمود على مكى، بناء على إصدار ابن رشد كتابه هذا أولا دون باب الحج ثم إضافة هذا الباب فى وقت لاحق، إلى أن السبب فى هذا هو أن الفيلسوف الأندلسى كان يرى، مثل جده، أن الحج بالنسبة للأندلسيين ليس واجبا نظرا لعدم الاستطاعة بسبب الحروب التى يشتبك فيها المسلمون مع النصارى فى ذلك الوقت[١] . لكنى لا أستطيع الاقتناع بهذا التوجيه إلا إذا ثبت أن مسلمى الأندلس لم يكونوا يستطيعون مغادرة بلادهم لا للحج ولا لغيره، وهو غير صحيح، وأرى أن ابن رشد كان يمكنه تضمين كتابه منذ البداية "باب الحج" مع التوضيح بأن الحج، رغم فرضيته فى الإسلام، يمكن تأجيله فى الظروف الحالية للسبب الفلانى أو العلانى. ذلك أن ابن رشد إنما يكتب فى الفقه الإسلامى للمسلمين فى كل الأزمان والأوطان لا للأندلس وحدها فى عصره فقط. ولا يصلح أبدا أن يتجاهل ركنا أساسيا من أركان الإسلام الخمسة على هذا النحو الغريب. ثم هل كانت الاستطاعة معدومه فعلا بالنسبة للأندلسيين فى ذلك الوقت؟ لقد كان

---

[١] المرجع السابق/ ٤٠١- ٤٠٣. وهذا هو أيضا تعليل المستشرق دومينينك أورفوا (انظر كتابه: "ابن رشد- طموحات مثقف مسلم"/ ترجمة محمد البحرى/ ٢٠١- ٢٠٢) . وهو يشير فى هذا السياق إلى ما كتبه ابن جبير فى رحلته عن معاناة الحجاج بسبب الأثقال المالية الباهظة التى كان يفرضها عليهم أمير مكة. وسوف نناقش هذه النقطة بالتفصيل بعد قليل.

جنوب البلاد مفتوحا طوال الوقت، كما كانت هناك على العُدْوَة المقابلة من البحر المتوسط القسم الآخر من دولة الموحدين، وكان الأندلسيون ينتقلون إلى أى بلد من بلاد الله يشاؤون، وبخاصة أنهم كانوا أقوى من أعدائهم فى عصر المنصور، الذى هزم أولئك الأعداء هزائم فاجعة، اللهم إلا إذا قيل إن توجيه مال الحج لمساعدة الدولة فى معاركها مع النصارى هو الأمر الأفضل. كما أن الأندلسيين لم يتوقفوا عن تأدية تلك الفريضة فى ذلك الوقت، ولا أدل على هذا من ابن جبير ورفاقه، الذين قصدوا بيت الله الحرام وقَضَوْا مناسك تلك الفريضة، وهم من معاصرى ابن رشد . ومن معاصرى ابن رشد الذين حجوا بيت الله الحرام من مشاهير الأندلس ابن برنجال، وأبو موسى الغنجوسى الصنهاجى، وابن القصير، وابن سعادة. وهؤلاء مجرد أمثلة لا أكثر.

أما قول د . مكى إن شعر ابن جبير فى هجاء الفيلسوف القرطبى إنما كان سببه مسألة الحج هذه[١] فغير مقنع، إذ ليس فى الهجاء سوى اتهامه فى دينه. ومعروف أن بعض ما كتبه ابن رشد كان يثير الارتياب عند كثير من معاصريه ويجعلهم يتوجسون منه ولا يطمئنون لعقيدته. بل لقد تعرض الرجل، لهذا السبب ذاته، للعقاب من الحاكم الموحّدى يعقوب أبى يوسف المنصور، وإن كان قد عاد فأدنى الفيلسوف إليه من جديد[٢] . وعلى أية حال هذه هى الأبيات التى هجا بها ابن جبير فيلسوفنا، وليس فيها سوى الاتهام بالرياء وما إليه، ولا إشارة من قرب أو من بعد إلى موضوع الحج. بل إن عبد الملك المراكشى، فى ترجمته لابن رشد فى كتابه: "الذيل والتكملة"، لم يقل قط إن ابن جبير قد هجاه بسبب فتواه فى الحج. وكل ما قاله هو: "وقال الحاج أبو الحسين بن جبير فيه وفى نكبته"، ثم أورد بعض أشعاره فى ذلك. وهأنذا أسوق هنا كل ما وجدته فى ديوان ابن جبير من أشعار فى ذلك الموضوع، وليس فيها أدنى إشارة إلى مسألة الحج هذه على عكس ما كتب د . مكى، الذى لا أدرى كيف فهم من تلك الأشعار ما فهم. يقول ابن جبير:

لم تلـــزم الرشـــد يـــا ابـــن رشـــدٍ   لمـــا عـــلا فـــى الزمـــان جَـــدُّكْ

---

[١] السابق/ ٤٠٣، ٤٦٤.

[٢] يقول العقاد إن الخليفة أبا يعقوب هو الذى أوقع العقاب بابن رشد، بينما الحقيقة أن ابنه أبا يوسف هو الذى فعل به ذلك حسبما كتب عبد الواحد المراكشى لدن ترجمته لأبى يوسف فى "المعجب فى تلخيص أخبار المغرب" (انظر ما قاله العقاد عن هذا الموضوع فى كتابه: "ابن رشد"/ دار المعارف/ سلسلة "نوابغ الفكر العربى"/ العدد ١/ ١٨– ١٩) . وقد حدد ابن عبد الملك المراكشى تاريخ نكبته بعام ٥٩٣هـ، أى بعد موت أبى يعقوب بثلاثة عشر عاما (انظر "الذيل والتكملة" لابن عبد الملك المراكشى/ تحقيق د . إحسان عباس/ دار الثقافة/ بيروت/ ١٩٧٣م/ ٦/ ٢٥) . وأغلب الظن أنها سبق قلم من العقاد ليس إلا، إذ إن التاريخ الذى يذكره فى هذا السياق يقع بعد وفاة أبى يعقوب بأعوام كثيرة.

وكنتَ في الدين ذا رياءٍ　　　ما هكذا كان فيه جَدُّكْ"

* * *

الحمد لله على نصره　　　لفرقة الحقِ وأشياعِهِ

كان ابنُ رشدٍ في مَدَى غَيِّهِ　　　قد وضعَ الدّين بأوضاعِهِ

حتى اذا أَوْضَعَ في طُرْقِهِ　　　تَوَى لِفِيهِ عند إيضاعِهِ

فالحمدُ لله على أخذِهِ　　　وأخذ مَنْ كان مِنْ أتباعِهِ

* * *

الآن قد أيقنَ ابنُ رُشْدٍ　　　أنَّ تواليفَه تَوَالِفْ

يا ظالمًا نفسَه، تأمَّلْ:　　　هل تجد اليوم من يُوَالِفْ؟[1]

وأغلب الظن أن الأبيات التالية لابن جبير أيضا تومئ إلى ابْنِ رُشْدٍ وحُذَاةِ حَذْوِه:

قد ثَبَتَ الغَيُّ في العِباد　　　طائفةُ الكون والفَسَادِ

يَلعنها الله حيثُ كانت　　　فإنّها آفَةُ العِبَادِ

دهرّيةٌ لا يَرَوْن رُسْلاً　　　ولا يُقِرُّون بالمَعَادِ

يعتقدون الأمورَ دَوْرًا　　　والناسَ كالزرع والحصادِ

* * *

قد ظهرتْ في عصرنا فرقةٌ　　　ظهورها شؤمٌ على العصرِ

لا تقتدي في الدّين إلا بما　　　سَنَّ ابن سينا وأبو نصرِ

* * *

يا وحشة الاسلام من فرقةٍ　　　شاغلةٍ أنفسها بالسَّفَهْ

قد نبذَتْ دين الهدى خلفها　　　وادّعت الحكمةَ والفلسفهْ

* * *

خليفةُ اللهِ أَنتَ حَقًّا　　　فارْقَ من السّعد خير مَرْقَى

---

[1] المراكشى/ الذيل والتّكملة/ ٦/ ٣٠- ٣١.

حميـــتمُ الــــدّين مـــــن عِــــداهُ … وكلِّ مـــــن رام فيــــــه فَتْــــقَا

أطلعـــــك الله سِـــــرَّ قــــومٍ … شَــــقُّوا العصـــا بالنفـــاق شَـــقّا

تَفَلْسَــــــفوا وادَّعَــــوْا علومًــــا … صــــاحِبُها في المعــــادِ يَشْـــقَى

واحتقــــروا الشّـــرعَ وازدرَوْه … ســـــفاهةً منـــــهمو وحُمْقَــــا

أَوْسَـــعْتَهم لعنــــةً وخزيًــــا … وقلـــتَ: بُعْـــدًا لهــم وسُـــحْقَا !

فــــابقَ لــــدينِ الإلــــه كهفًــــا … فإنــــه مــــا بَقِيـــتَ يَبْقَــــى

* * *

نفــذ القضـــاء بأخــذ كــل مموّهٍ … متفلســــفٍ في دينــــه متزنـــدِقِ

بــالمنطقِ اشــتغلوا فقيــل حقيقــةً: … إنَّ الـــبلاءَ مُوَكَّـــلٌ بالـــمَنْطِقِ

* * *

لأشـــياع الفلاســــفة اعتقـــادٌ … يَــرَوْن بـــه عـــن الشـــرع انحـــلالا

أبـــاحوا كـــل محظـــورٍ حــرامٍ … ورَدُّوه لأنفســــــهم حــــــلالا

ومـــا انتســـبوا إلى الاســـلام إلا … لِصَــــوْن دمــــائهم ألاَّ تُسَــــالا

فيـــأتون المنـــاكر في نشــــاطٍ … ويـــأتون الصـــلاة وهُــمْ كُسَــالَى

* * *

بلغــتَ، أمــير المــؤمنين، مَــدَى الــمُنَى … لأنــك قــد بلَّغْتَنــا مــا نُؤَمِّــلُ

قصــدْتَ إلى الاســلام تُعْلِــي منــارَهُ … ومقصــدُك الأســنى لــدى الله يُقْبَــلُ

تــداركتَ ديــن الله في أخــذ فرقــةٍ … بمــنطقهم كــان الــبلاء مُوَكَّــلُ

أثــاروا علــى الــدّين الحنيفــيّ فتنــةً … لهــا نــارُ غَــيٍّ في العقائــد تُشْــعَلُ

أَقَمْتَهُمــو للنــاس يــبرأ منــهمو … ووجــهُ الهــدى مــن خــزيهم يتــهلّلُ

وأَوعــزت في الأقطــار بالبحــث عنــهمو … وعــن كُتْبــهم. والســعي في ذاك أجمــلُ

وقــد كــان للســيف اســتباقٌ إليهمُــو … ولكــنْ مقــام الخــزى للــنفس أقْتَــلُ

وآثــرتَ دَرْءَ الحــدّ عنــهم بشــبهةٍ … لظـــاهرِ إســـلامٍ، وحكمُــك أعــدلُ

* * *

الــــدّين يشـــــكو بَلِيّـــــهْ	مــــن فِرْقَــــةٍ منطِقيّــــهْ
لا يشـــــــهَدون صـــــلاةً	إلا لمعنــــــــى التَّقِيّـــــــهْ
ولا تَـــــرَى الشّــــرع إلا	سياســـــــةً مَدَنِيّـــــــهْ
ويُــــؤْثِرُونَ عليـــــه	مــــذاهبًا فلســــفيَّهْ

وواضح أنه لا علاقة لهذا بموضوع الحج، بل بالفلسفة، التى كان ابن رشد مشغولا بها شغلانا كبيرا . بل إن لابن جبير عددا من القصائد والنتف والمقطوعات يتحدث فيها عن الحج وزيارة المدينة واكتحال عينيه برؤية قبر الرسول وسعادته الشديدة بذلك، أو يمدحه عليه الصلاة والسلام ويثنى على الحجاج وسكان الحرمين وما إلى هذا بسبيل. ولو كان هَجْوُه لابن رشد سَبَبُه موضوع الحج لكانت هذه فرصة لا يمكنه إهمالها للتشنيع على الرجل الذى أراد أن يحرمه هو وأمثاله من الفوز بتلك الزيارة العظيمة وما تُوَلِّه إياه من سعادة لا توصف.

صحيح أن ابن جبير قد وصف فى رحلته ما يقاسيه الحجاج عند وصولهم للحجاز من دفع المكوس الثقيلة التى رأى أنها تشفع لمن أفتى من فقهاء الأندلس بلده بإسقاط فريضة الحج عن مواطنيهم قائلا: "وأكثر هذه الجهات الحجازية وسواها فِرَقٌ وشِيَعٌ لا دين لهم قد تفرقوا على مذاهب شتى. وهم يعتقدون في الحاج ما لا يُعْتَقَد في أهل الذمة، قد صيروهم من أعظم غلاتهم التي يستغلونها: ينتهبونهم انتهابا، ويسببون لاستجلاب ما بأيديهم استجلابا . فالحاج معهم لا يزال في غرامة ومؤونة إلى أن ييسر الله رجوعه الى وطنه. ولولا ما تلافى الله به المسلمين في هذه الجهات بصلاح الدين لكانوا من الظلم في أمر لا ينادَى وليده ولا يلين شديده، فإنه رفع ضرائب المكوس عن الحاج وجعل عِوَض ذلك مالا وطعاما يأمر بتوصيلهما الى مكثر أمير مكة. فمتى أبطأت عنهم تلك الوظيفة المترتبة لهم عاد هذا الأمير الى ترويع الحاج وإظهار تثقيفهم بسبب المكوس.

واتفق لنا من ذلك أن وصلنا جدة، فأُمْسِكْنا بها خلال ما خوطب مكثر الأمير المذكور. فورد أمره أن يَضْمَن الحاجُّ بعضهم بعضا ويدخلوا الى حَرَم الله: فإن ورد المال والطعام اللذان بِرَسْمِه من قِبَل صلاح الدين، وإلا فهو لا يترك ماله قِبَل الحاج. هذا لفظه، كأنَّ حَرَمَ الله ميراثٌ بيده مُحَلَّلٌ له اكتراؤه من الحاج. فسبحان مُغَيِّر السنن ومُبَدّلها . والذي جعله له صلاح الدين، بدلا من مكس الحاج، ألفا دينار اثنان وألفا إردب من القمح، وهو نحو الثمانمائة قفيز بالكيل الإشبيلي عندنا،

حاشا إقطاعات أقطعها بصعيد مصر وبجهة اليمن لهم بهذا الرسم المذكور. ولولا مغيب هذا السلطان العادل صلاح الدين بجهة الشام في حروب له هناك مع الإفرنج لما صدر عن هذا الأمير المذكور ما صدر في جهة الحاج. فأحقُّ بلاد الله بأن يطهرها السيف ويغسل أرجاسها وأدناسها بالدماء المسفوكة في سبيل الله هذه البلاد الحجازية لما هم عليه من حَلّ عُرَى الإسلام واستحلال أموال الحاج ودمائهم. فمن يعتقد من فقهاء أهل الأندلس إسقاط هذه الفريضة عنهم فاعتقاده صحيح لهذا السبب وبما يُصْنَع بالحاج مما لا يرتضيه الله عز وجل. فراكب هذا السبيل راكبُ خطرٍ، ومعتسِف غَرَرٍ. واللهُ قد أوجد الرخصة فيه على غير هذه الحال، فكيف وبيت الله الآن بأيدي أقوام قد اتخذوه معيشة حرام وجعلوه سببا الى استلاب الأموال واستحقاقها من غير حِلّ ومصادرة الحجاج عليها وضرب الذلة والمسكنة الدنية عليهم؟".

لكن هذا كله لا يكفى فى تعليل سكوت ابن رشد عن إثبات باب الحج فى كتابه، إذ من المعروف أن الحج لا يجب إلا على من استطاع إليه سبيلا بنص القرآن المجيد، ومن ثم فليس فى الأمر شيء جديد يجعل ابن رشد يسقط من كتابه هذا الباب. وإلا فهل حين عاد فأضافه إلى كتابه فيما بعد كانت طريق الحجاج الأندلسيين قد صارت آمنة يسودها السلام والاطمئنان بعد أن لم تكن؟ الواقع أنه لم يجدَّ فى هذا الأمر جديد. كما أن الموانع التى قد يتعرض لها الحجاج فتعوقهم عن تأدية تلك الفريضة التى تهفو إليها نفس كل مؤمن، سواء تمثلت فى خطر سبع متوحش أو عدو متربص أو قاطع طريق متلصص، تشكل هى ذاتها جانبا من باب الحج يتناوله الفقهاء دائما. فلو كان التعليل المذكور لغياب باب الحج من كتابه: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" فى بداية تأليفه تعليلا صحيحا لقد كان الأحرى بابن رشد أن يثبت هذا الباب فى كتابه المذكور ثم يتوسع فى الكلام عن الأخطار التى تتربص فى الطريق بالحجاج عموما، وحجاج الأندلس خصوصا، مبينا أنها مما يمكن أن يكون سببا فى إسقاط تلك الفريضة عنهم مؤقتا إلى أن تنجلى الغاشية لا أن يُسْقِط هو باب الحج كله من كتابه وكأن الحج قد سقط من فرائض الإسلام إلى الأبد. ثم إذا كان ابن جبير قد رأى أن تلك المعاناة التى تعرض لها الحجاج تشفع لمن قال بسقوط الحج عنهم، فلم يا ترى اختص فقهاء الأندلس بالذكر، والحجاج الذين يتعرضون للمعاناة التى وصفها لم يكونوا مقصورين على حجاج بلاده، بل أتَوْا من كل بلاد المسلمين؟ بل إن إشارة الرحالة الأندلسى إلى إسقاط بعض فقهاء

الأندلس فريضة الحج عن مواطنيهم لهذا السبب معناه أنهم لم يسكتوا عن الكلام فى الحج، بل تكلموا فيه مبينين الحكم الشرعى فى تأديته فى تلك الظروف. وهذا غير موضوع ابن رشد تماما.

هذا، ولعلماء الفقه كلام كثير حول ريادة ابن رشد أو عدمها فى انتهاج هذه الطريقة أو تلك من طرق عرض الفقه وتناول مسائله أو فى الحرص فى بعض الأحيان على تعليل ما يورده من الآراء الفقهية المختلفة دون الاكتفاء بعرضها[١]، لكنى لن أقف أمامه، بل أمام قضايا أخرى تهم المسلم الذى يريد أن يجد كتابا فى الفقه سهلا مشرق الأسلوب واضح العرض لا يتركه فى عماية من أمره وسط مشتبك الآراء وملتفّ الأحكام بل يعطيه الرأى السلس الذى يتمشى مع مقصد الشرع من الجنوح إلى التيسير ما أمكن وتوخى الحرص على مصالح العباد وربطهم بربهم ودينهم بكل سبيل.

فإذا دلفنا فى ضوء هذا إلى كتاب "بداية المجتهد" لاحظنا أن ابن رشد يترك القارئ غالبا فى حيرة من أمره لا يعرف له رأسا من رجل، إذ يضعه أمام مختلف الآراء المتشابكة فى المذاهب المختلفة[٢] دون أن يرسيه فى الغالب على بر إلا فى النادر، مهما كان الموضوع الفقهى غير ذى خطر، وكأن القارئ فقيه مطمطم، وليس مسلما يريد الوصول إلى ما يريح ضميره. نعم نراه فى كل

---

[١] أما د. عاطف العراقى فكعادته، كلما أتى ذكر ابن رشد، قد أخذه الشطح فقال إنه قد "أصبح بذلك (أى بكتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد") أوحد عصره فى علم الفقه والاختلاف". فأما "علم الفقه" فعرفناه، ولكن ماذا عن "علم الاختلاف" هكذا بإطلاق؟ وهذا الحكم يذكرنا بما تقوله العامة فى أمثالها الشعبية من أن الكلام ليس عليه جمرك (انظر كتابه: "ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية"/ المجلس الأعلى للثقافة/ القاهرة/ ٢٠٠٢م/ ١١). ود. العراقى، فيما يبدو، لا يزن الكلام ولا يدقق فيما يقول، ويكفى أن أشير إلى أنه، فى ذات الكتاب الذى رمانا فيه بهذا الحكم المغالى، يؤكدأن ابن رشد قد ترك لنا الكثير من الكتب والرسائل فى مجال الفقه، ومن أهمها كتابه القيم: "بداية المجتهد"، مع أن ابن رشد لم يؤلف، إلى جانب ذلك الكتاب، سوى "مختصر المستصفى"، الذى لخص فيه كتاب أبى حامد الغزالى فى أصول الفقه. فمن أين أتى د. العراقى بتلك الكتب والرسائل الكثيرة التى ألفها فيلسوف قرطبة فى ميدان الفقه؟ الله أعلم!

[٢] ما عدا مذهب الشيعة. وقد أشار محمد الواعظ الخراسانى (الإيرانى) إلى هذه النقطة، وإن كان قد التمس له العذر فى أن الفقه الشيعى لم يصله فى الأندلس (انظر محمد الواعظ الخراسانى فى بحثه: "ابن رشد الفقيه المالكى والفقه المقارن" (من كتاب "ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف"/ ٣٦٩– ٣٧٠)، وهو ما أستبعده، إذ كانت ساحة العلم مفتوحة دون أبواب أو نوافذ أو جدران أو ستائر فى تلك الأيام. كما أن فيلسوفا مثله كان ينبغى أن يضم الفقه الشيعى إلى كتابه أيا ما يكن موقفه من هذا المذهب وأحكامه، إذ أين سعة عقل الفلاسفة وارتفاعهم على الخلافات المذهبية؟ وإلا فهل هو موافق على كل الأحكام والآراء التى أوردها فى كتابه للمذاهب المختلفة؟ بطبيعة الحال لا. فلم استثنى الفقه الشيعى إذن فلم يورد شيئًا منه فى ذلك الكتاب؟ هذا، وقد اعتمد ابن رشد فى سرد الأحكام الفقهية المختلفة على ماكتبه عدد من العلماء السابقين كابن عبد البر وابن حزم والباجى (المرجع السابق/ ٣٨٦).

مسألة يعنّى نفسه، ويعنّينا معه، محاولا إيراد جميع ما قيل فيها من آراء، فتكون النتيجة أن يقف المسلم فى مكانه حائرا بائرا لا يعرف ما هو رأى الإسلام، لأنه إذا وجد نفسه فى كل مرة أمام أحكام تغطى تقريبا جميع الاحتمالات، ولكل منها الفقهاء الذين يبررونه، ولم يجد عند ابن رشد ما يبصّره الطريق إلا فى القليل أو أقل القليل، فالنتيجة الطبيعية هى الوقوع فى الحيرة والاضطراب. وفى هذا ما فيه من تمييع للفقه وللدين فى نفوس كثير من الناس.

ومقارنةٌ بين ابن رشد الفيلسوفُ الفقيه القاضى وحفيدُ أكبر القضاة فى عصره وبين السيد سابق فى كتابه: "فقه السنة"، الذى كان عند وضعه له لا يزال طالبا، فلا هو فيلسوف ولا قاض ولا جده قاضٍ، ترينا الفرق بين الاثنين متمثلا فى أسلوب السيد سابق الناصع واجتهاده الحثيث فى الوصول بالقارئ إلى ما يريحه، وهو عادة ما يكون أيسر الآراء، مع شَفْعه لما يقول بالنصوص القرآنية والنبوية. ثم لقد كان من عادة ابن رشد أن يقدم للقارئ ثلاثة مستويات فى الموضوع الواحد من مواضيع أرسطو التى عكف ردحا طويلا من الزمن على شرحها، فلماذا لم يقدم على الأقل كتابا ميسرا للمسلم العادى يعرض فيه الفقه كما يراه هو لا من خلال آراء الفقهاء أجمعين بتفصيلاتها المرهقة المحيرة؟ يقول بعض الباحثين إن ابن رشد، بهذه الطريقة، هو أول من كتب فى الفقه المقارن، أى الفقه الذى يعرض آراء المذاهب المختلفة ويقارن بينها[١]. ويضيف آخر أن هذا دليل انفتاح عقلى يخالف ما درج عليه فقهاء الأندلس قبله من انحصارهم فى كتب الفقه المالكى[٢]. فليكن، لكن الطريقة التى اتبعها ابن رشد هى للأسف طريقة جافة مزعجة لا توصل المسلم العادى إلى شىء يريح البال، أما العلماء الذين يهفون إلى مثل تلك الأبحاث فإنها تشجعهم على أن يَنْأَوْا بأنفسهم عن دنيا الواقع الساخنة إلى عالم النظر المجرد البارد.

وإلى القارئ مثالا على التفصيلات المتشابكة المرهقة التى تنتهى بالقارئ إلى الحيرة والشلل رغم قلة خطر الموضوع، إذ هو فى غسل اليد عند القيام من النوم قبل إدخالها الإناء أيام لم تكن هناك صنابير، فما بالنا بالقضايا الكبيرة؟ قال ابن رشد: "اختلف الفقهاء في غسل اليد قبل إدخالها في إناء الوضوء: فذهب قوم إلى أنه من سنن الوضوء بإطلاق، وإن تيقن طهارة اليد. وهو

---

[١] انظر محمد الواعظ الخراسانى فى بحثه: "ابن رشد الفقيه المالكى والفقه المقارن" (من كتاب "ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف"/ ٣٦٣- ٣٦٤).

[٢] وصاحب هذا الرأى هو د. محمود على مكى فى بحثه المذكور آنفا (المرجع السابق/ ٤٠١).

مشهور مذهب مالك والشافعي. وقيل: إنه مستحب للشاك في طهارة يده. وهو أيضا مروي عن مالك. وقيل: إن غسل اليد واجب على المنتبه من النوم. وبه قال داود وأصحابه. وفرّق قوم بين نوم الليل ونوم النهار، فأوجبوا ذلك في نوم الليل، ولم يوجبوه في نوم النهار. وبه قال أحمد. فتحصل في ذلك أربعة أقوال: قول إنه سنة بإطلاق، وقول إنه استحباب للشاكّ، وقول إنه واجب على المنتبه من نوم، وقول إنه واجب على المنتبه من نوم الليل دون نوم النهار. والسبب في اختلافهم في ذلك اختلافهم في مفهوم الثابت من حديث أبى هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال "إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها الإناء، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده". وفي بعض رواياته "فليغسلها ثلاثا". فمن لم ير بين الزيادة الواردة في هذا الحديث على ما في آية الوضوء معارضة وبين آية الوضوء حمل لفظ الأمر ههنا على ظاهره من الوجوب، وجعل ذلك فرضا من فروض الوضوء. ومن فهم من هؤلاء من لفظ البيات نوم الليل أوجب ذلك من نوم الليل فقط. ومن لم يفهم منه ذلك، وإنما فهم منه النوم فقط، أوجب ذلك على كل مستيقظ من النوم نهارا أو ليلا. ومن رأى أن بين هذه الزيادة والآية تعارضا، إذ كان ظاهر الآية المقصود منه حصر فروض الوضوء، كان وجه الجمع بينهما عنده أن يخرج لفظ الأمر عن ظاهره الذي هو الوجوب إلى الندب. ومن تأكد عنده هذا الندب لمثابرته عليه الصلاة والسلام على ذلك قال إنه من جنس السنن. ومن لم يتأكد عنده هذا الندب قال إن ذلك من جنس المندوب المستحب. وهؤلاء غسل اليد عندهم بهذه الحال إذا تُيُقّنَتْ طهارتها: أعنى من يقول إن ذلك سنة، ومن يقول إنه ندب، ومن لم يفهم من هؤلاء من هذا الحديث علة توجب عنده أن يكون من باب الخاص أريد به العام كان ذلك عنده مندوبا للمستيقظ من النوم فقط. ومن فهم منه علة الشك وجعله من باب الخاص أريد به العام كان ذلك عنده للشاك، لأنه في معنى النائم. والظاهر من هذا الحديث أنه لم يقصد به حكم اليد في الوضوء، وإنما قصد به حكم الماء الذي يتوضأ به، إذ كان الماء مشترطا فيه الطهارة. وأما ما نقل من غسله صلى الله عليه وسلم يديه قبل إدخالهما في الإناء في أكثر أحيانه، فيحتمل أن يكون من حكم اليد على أن يكون غسلها في الابتداء من أفعال الوضوء، ويحتمل أن يكون من حكم الماء، أعني ألا ينجس أو يقع فيه شك إن قلنا إن الشك مؤثر".

والآن أين رأى ابن رشد ؟ وهل هذه القضية من العَوَاصَة بحيث لا يستطيع فيلسوفنا الهمام أن يصل إلى أن يكون له رأى فيها ؟ بل هل هى من الأهمية بهذا الشكل؟ الحق أننا إذا وضعنا ما كتبه، فى "فقه السنة"، السيد سابق الشاب الذى كان لا يزال طالبا آنذاك تبين لنا الفرق بين عرض

وعرض. ولو كنت مكانه لقلت باختصار إن الأمر يتوقف على السياق، ومن الأفضل أن يغسل المسلم يده قبل إدخالها الإناء، على الأقل من ناحية النظافة والوقاية. . . وهكذا. أما أن أنفق صفحتين فى هذا الموضوع الضئيل القيمة دون أن أصل بالقارئ إلى بر السلامة فهذا كثير جدا. ترى هل هذا تصرف فيلسوف؟

أما سيد سابق فيقول تحت عنوان "سنن الوضوء": "غسل الكفين ثلاثا في أول الوضوء لحديث أوس بن أوس الثقفي رضي الله عنه، قال: "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فاستوكف ثلاثا". رواه أحمد والنسائي. وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في إناء حتى يغسلها ثلاثا، فإنه لا يدري أين باتت يده". رواه الجماعة، إلا أن البخاري لم يذكر العدد". ونلاحظ أولا أن سابق قد ذكرها فى "سنن الوضوء" ولم يجعل منها شيئا جللا. وثانيا لم يكن جافا فى عرض المسألة، بل أداها بأسلوب بسيط ثم شفعها بحديثين شريفين فأضفى عليها حيوية تفتقر إليها فى كتاب ابن رشد. وثالثا لم يُطِل الكلام ويشقّقه تشقيقا ويورد الآراء المختلفة فى ذلك وكأنه يتناول مخاطر القنبلة النووية. ذلك أن الأمر أبسط من كل ما صنعه ابن رشد، ولا يوجب هذا التفصيل المرهق الذى يوحى بأننا أمام ركن من أركان الدين الخطيرة التى لو تخلف منها ركن سقط الدين كله ولم تقم له قائمة.

ولقد بلغ من تضخيم بعض الفقهاء لمثل تلك الأمور أن اتخذها سهيل إدريس هدفا للسخرية والتهكم فى روايته: "الخندق الغميق"، إذ نرى سامى بطل الرواية الذى كان مجبَّبًا معمَّمًا أوانئذ (وهو، فيما يبدو، صورة من سهيل إدريس نفسه قبل أن يذهب إلى باريس فيتفرنس ويتَوَجْدَى، أى يصير وجوديا) يجادل شيخه فى المعهد الدينى ببيروت حول الحديث المذكور ساخرا من الإشارة إلى الموضع الذى يمكن أن تبيت فيه يد النائم، فما كان من الشيخ إلا أن سرد حكاية عن شاب مثله جعل من الحديث مادة للتهكم، فأبى الله إلا أن يعاقبه على ذلك، فقام من نومه ذات صباح ليجد يده كلها داخل دبـ. . . والواقع أنه من الصعب جدا، بل من المستحيل، علىَّ أن أتصور وصول يد النائم بله دخولها إلى هذا المكان، الذى لا أذكر أحدا ممن أعرف أو ممن قرأت لهم يقول إن يده أو يد غيره قد وصلت إليه أثناء النوم، فضلا عن دخولها فيه. وعلى كل حال كان يكفى،

كما فعل السيد سابق، أن يقال إنه من المستحسن، على الأقل: من ناحية النظافة، أن يغسل الإنسان يده قبل إدخالها الإناء بغض النظر عن أن يكون مستيقظا من النوم أو لا حتى لا تلوثه بما يمكن أن تكون قد لامسته قبل ذلك، وما أكثر ما تلامس الأيدى من الأشياء المغبرة أو المتسخة أو اللزجة التى لامستها يد مريض فلوثتها أو سقط عليها الذباب مثلا. بل كثيرا ما يمسح الإنسان فمه بيده أو يحك بها أنفه أو شعره، وهذا كله مظنة وجود الجراثم والميكروبات. ثم ألا يستحق الذوق الجميل أن نراعيه فى مثل تلك الأمور فنغسل أيدينا قبل إدخالها الإناء؟ أنا مثلا، قبل أن آكل أو أشرب شيئا، أحب أن أغسل يدىَّ وفمى جيدا، كما أغسل الفواكه عادة بالماء والصابون أو الخل، مراعاة لتلك الاعتبارات المارّة. وأخيرا رأينا السيد سابق لا يكتفى بإيراد الحديث الشريف بل يتبعه بشرح ما فيه من ألفاظ لا يعرفها القارئ العصرى، وهو شرح مباشر وبسيط بدوره، إذ شرح فى الهامش الفعل: "استوكف" بأنه "غَسَل كفيه". فهذا هو الفرق بين أداء ابن رشد الفيلسوف الكبير الذى اشتغل بالقضاء زمنا، فهو يعرف معاناة الناس وحاجتهم إلى ما يريحهم من الأحكام والفتاوى فى حياتهم اليومية ولم يكن مجرد فقيه نظرى يعكف على الكتب منفصلا عن الواقع الحى بمشاكله الملتهبة، وبين أداء السيد سابق، الذى لا هو فيلسوف ولا قاض ولا كبير، بل كان وقتذاك طالبا لا يزال!

وقد كنت أحب لو أن ابن رشد قدم الفقه الإسلامى لا على أنه علم معرفة الحلال والحرام وما أشبه فقط، بل علم الشريعة الإسلامية بمعناها الرحب، فلا يقتصر على أبوابه التقليدية المعروفة بل يمتد فيتسع لأبواب أخرى كطلب العلم والسعى وراء الرزق والحرص على النظام والنظافة والعمل على ترقية الذوق وما إلى ذلك. ترى هل كان الرسول يحصر دعوته أو حديثه مع أصحابه فى الطهارة والوضوء والزواج والطلاق والسَّلَم والربا والجهاد وما إلى ذلك مما لا تخرج عنه أبواب الفقه، ويظن كثير من الناس أنها هى الإسلام كل الإسلام؟ لا ثم لا ثم لا، بل كان يحدثهم أيضا عن حقارة مد المسلم يده بالسؤال وهو قادر على كسب لقمة عيشه بعرق جبينه، كما كان يثنى على كل من يعمل وينتج: بيده أو بعقله. وبالمثل كان ينصح أصحابه أن يحرصوا على جمال مظهرهم ما أمكن، فلا يدخل أحدهم عليه ورأسه شعثاء غير ممتشطة، أو يترك فمه من غير تسوُّك فتصفرّ أسنانه أو تخضرّ، ويصير منظرها منفرا قبيحا، ورائحتها منتنة. بل إنه كان يكره الأسماء

القبيحة التى تغرى بالسخرية من صاحبها أو توقع النفرة فى النفس. وكان صلى الله عليه وسلم ينبه أتباعه إلى مراعاة النظام حتى فى الاصطفاف للصلاة. كذلك كان يكره البذاءة والبذيئين، ويوضح للمسلمين أن الكلمة الطيبة صدقة، والتبسم فى وجه الناس صدقة، وإماطة الأذى عن الطريق صدقة. ولم يكن يغفل عما يبدو لنا حتى الآن شيئًا غريبا كقوله إن وضع الزوج اللقمة فى فم زوجته عمل طيب ومأجور. . . إلخ. فكنت أود لو أن فيلسوفنا القرطبى عكف على تأليف كتاب يجلى شريعة الإسلام العبقرية ويقدمها للناس بدلا من ذلك الكتاب الجاف فى الفقه، بل بدلا من الاشتغال طويلا بأرسطو وما قاله أرسطو مما لا قيمة له أو لم يفهمه ابن رشد فضَلَّ فى بيداء الأوهام بعيدا عن مقصد فيلسوف اليونان كما هو الحال فى شرحه لكتاب "فن الشعر"، إذ فهم بناء على فهم مترجمه العربى الخاطئ أنه يقصد المديح والهجاء بدلا من المأساة والملهاة، فما كان منه إلا أن أتى بكلام عجيب ما أنزل الله به من سلطان، فضلا عن أنه عجز عن فهم بعض الفقرات الأرسطية تماما فجاء بكلام لا يمكن العقل الخروج منه بأى معنى.

لقد كان د. عبد الحليم محمود، رغم ما نأخذه عليه من بعض اعتقاداته الصوفية، أحكم فى هذه النقطة من ابن رشد وأقرب إلى روح الإسلام ومنطقه وأدرى منه بحاجة النفس الإنسانية، إذ كان رأيه أن الفقه الإسلامى يشمل كل صغيرة أو كبيرة فى حياة المسلم منذ ميلاده إلى مماته سواء تعلقت بالسلوك أو بالأخلاق كاستعمال الطّيب والكِبْر والزينة وتناول الثوم والبصل واستعمال الذهب والفضة وارتداء الحرير والأثواب التى فيها تصاليب، والتبول فى الماء أو فى الطريق أو فى الظل، والتبرج والتخنث والاغتسال والغِيبَة والنميمة والحقد، والعادات التى ينبغى أن تتبع عند تناول الطعام أو البدء فى عمل شىء ما. . . إلخ. إن الفقه عنده ليس مقصورا على جانب من الحياة دون جانب، بل يتضمن الأخلاق والذوق والسلوك القويم كما يتضمن التشريع والعبادات والمعاملات والجهاد والقتال والسلام والنكاح والميراث. ومن ثم فالفقه، حسبما يراه، لا ينحصر فى أبوابه التقليدية، بل يتعداها إلى كل جوانب الحياة الإنسانية، إذ الإيمان شعب كثيرة، وهو اعتقاد وقول وفعل[١].

وهذا جميل من الشيخ، ويدل على سعة أفق. ومن ينظر فى كتب الفقه الإسلامى يجدها للأسف، بما فيها كتاب ابن رشد: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، تخلو مثلا من أى كلام عن اللهو أو الترويح: فعندنا باب الطهارة، وباب العبادات، وباب المعاملات، وباب الأحوال الشخصية، وباب

---

[١] انظر د. عبد الحليم محمود/ العبادة– أحكام وأسرار/ دار غريب/ ١٩٩٨م/ ٣– ٩.

الجهاد . . . وعبثا تبحث فى كتب الفقه عن أى باب للهو والترويح. والترويح هو التخفيف عن النفس أو الجسد بلعب أو تسلية أو دعابة أو حكاية أو طعام أو شراب أو اجتماع أو احتفال أو رحلة أو إجازة، وهو ما تخلو منه كتب الفقه كما نعرفها . كما أن كتب الفقه لا تُعْنَى إلا بالحكم الفقهى من حلال أو حرام أو واجب، ولا تعدوه إلى التحليل النفسى أو الاجتماعى. ولقد كتبت دراسة طويلة عن فقه الترويح عند الشيخ القرضاوى وبينت كيف أن فقهاءنا بوجه عام لا يهتمون بهذا الجانب على أهميته الشديدة، إذ لا يمكن أن تمضى الحياة دون ترويح وتسلية بغية تجديد الطاقة وشحذ العزيمة وتجنب الملل والضيق. صحيح أن ابن رشد، فيما قيل عنه، لم يعرف عنه ميل إلى اللهو ولا غشيان لمجالس الطرب[١]، ومعروفة تلك المناظرة التى انعقدت فى محضر الخليفة يعقوب المنصور الموحدى بين ابن رُشْد وابن زُهْر، وافتخر فيها كل منهما بمسقط رأسه، فقال ابن رشد إنه إذا مات عالم إشبيلى حُمِلَتْ كتبه لتباع فى قرطبة (مدينة ابن رشد)، وإذا مات مطرب فى قرطبة حملت آلاته لتباع فى إشبيلية (مدينة ابن زهر)[٢]. لكن العلماء يفرقون دائما بين ميولهم ورغائبهم وبين ما يقبله أو لا يقبله الدين. ولقد كان الرسول عليه السلام يكره مثلا لحم الضب، لكنه لم يحرّمه، وحينما قدم له ذات مرة لحم ضب مشوى تركه لخالد بن الوليد يأكله ولم ينكره عليه. فكان ينبغى أن يخصص ابن رشد للهو والترويح جانبا من كتابه بغض النظر عن نفوره الشخصى من ذلك.

لقد كان ابن رشد من أسرة تدين بالمذهب الظاهرى فى الفقه[٣] حسبما قال العقاد فى كتابه عن الفيلسوف الأندلسى. ومعلوم أن ابن حزم هو أحد مؤسسى المذهب الظاهري، ومع هذا كان يحب الغناء ويحلله. وله فى ذلك رسالة مفصلة رد فيها على من يحرّمون هذا الفن، وتَتَبَّع الآيات التى يظن بعض العلماء أنها نزلت فى تحريم الغناء فقال إنها لا تتعرض للغناء بتاتا، كما تصدى

---

[١] انظر العقاد/ ابن رشد/ دار المعارف/ سلسلة "نوابغ الفكر العربى"/ ٢٠. ومن المفارقات العجيبة أن فلم "المصير" ليوسف شاهين قد جمع حول ابن رشد الراقصين والراقصات والمغنين والمغنيات. صحيح أن دمهم جميعا "يلطش"، والفلم نفسه غاية فى السخف، لكن هذه نقرة أخرى. ولم يكن ينقص الفلم إلا أن يحشر بين حواريى ابن رشد القرداتية والبهلوانات والبُرْمَجيّة ولاعبى الثلاث ورقات!

[٢] فى "نفح الطيب" للمقرى: "قال أبو الفضل التيفاشي: جرت مناظرة بين يدي ملك المغرب المنصور يعقوب بين الفقيه أبي الوليد بين رشد والرئيس أبي بكر بن زهر، فقال ابن رشد لابن زهر في تفضيل قرطبة: ما أدري ما تقول، غير أنّه إذا مات عالِمٌ بإشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإن مات مطربٌ بقرطبة فأريد بيع آلاته حملت إلى إشبيلية"،

[٣] انظرالعقاد/ ابن رشد/ دار المعارف/ ٨.

للأحاديث التى يَرَوْن أنها تحرّمه ففسرها تفسيرا مختلفا عما يفهمون منها أو فَنَّد صحتها بحيث لا تصلح للاحتجاج بها فى هذا السبيل. أما ابن رشد فكان، وهو المشتغل بفلسفة أرسطو والمفتون بالفكرالإغريقى، لا يحب اللهو حسبما قرأنا عنه، بخلاف ابن حزم، الذى كان، رغم تشدده فى أمورالدين، لا يرى فى الغناء من بأس.

ولا بد من خروج كتب الفقه الإسلامى عن الدائرة الضيقة التى حبست فيها نفسها قرونا طوالا بحيث تضيف إلى موضوعاتها موضوعات أخرى لا تقتصر على الطهارة والعبادات والمعاملات والحروب، موضوعات مثل اللهو والترويح والنظافة والتجميل والتزيين والذوق والرحمة ورقة الشعور وإماطة الأذى عن الطريق والعلم والتفكير والإبداع والتقوى. وبهذا يعالج الفقه الإسلامى أمورا معنوية وقيمية، ولا يقتصر على الأمور الشكلية المباشرة. فمثلا يتناول الفقه التقليدى، ضمن ما يتناول، موضوع النجاسة من بول وبراز وميتة وما إلى ذلك، لكنه للأسف لا يهتم بمسألة النظافة فى حد ذاتها، مع أهميتها الشديدة فى الحضارة وفى الإسلام على وجه الخصوص من دون الأديان جميعا، ولا بغرس الأشجار وتجميل البيوت والشوارع والأبنية العامة، ولا بالتعامل مع الحدائق أو الأنهار والترع والجداول، ولا بترشيد الإنفاق والبعد عن الإسراف، ولا بمراقبة الحكام وكيفية انتخابهم وخلعهم، ولا بتكوين الجماعات والأحزاب والنقابات والقيام بالتظاهرات، ولا بمهنة المحاماة والتعامل مع المحاكم... إلخ.

ومن هنا انتهى الأمر الآن إلى أن كثيرا من المسلمين يبدون وكأنهم لا يعرفون للحضارة ولا للنظافة ولا للإتقان ولا للذوق ولا لتقدير الجمال ولا للثقافة وشؤون الفكر والعلم أى معنى، وهو ما يعطى انطباعا قويا بأنهم لا يهتمون إلا بإشباع غرائزهم المباشرة كأى كائن حى لا علاقة له بالإنسانية. كما أرجو من الله سبحانه وتعالى أن يتخفف المتدينون من المغالاة الزائدة بمراعاة الشكليات والتفصيصات المرهقة التى من شأنها أن تُشِلّ العقل وتطوّقه بأطواق من حديد، فترى الواحد منهم مشغولا طوال الوقت بالبحث عن الموانع وإثبات حرمة هذا الشىء أو ذاك حتى ضيق بعض المتشددين الحياة على خلق الله بالاجتهاد فى توسيع دائرة الحرام غير دارين أن الأصل فى الأشياء الإباحة، وغير مهتمين فى نفس الوقت بمراعاة الجوانب الجمالية والذوقية فى الدين أو ملقين بالا إلى الواجبات الأخرى التى تفوق فى الأهمية ما شغلوا أنفسهم طوال الوقت به. وكان من ثمرة

هذا الاشتغال المرهق بالشكليات والتفصيصات أن وصلنا إلى الحد الذى صارت فيه الغالبية الساحقة من المسلمين لا تقرأ ولا تعرف للكتّاب والثقافة والذوق المرهف الجميل أية قيمة، مع أن الإنسان لا يكون إنسانا دون ترقية عقله وذوقه، إذ هو الحد الفاصل بينه وبين الحيوانات العجماء، وصار كثير منا يتباهى بأنه "يكبّر مخه"، بمعنى أنه لا يشغل نفسه بشىء لأن مخه أثمن من أن ينشغل بشىء. وفاته أن هذا أكبر دليل على أن ذلك المخ وصاحبه ليست لهما أية قيمة على الإطلاق فى مضمار الحضارة، وأن مكانهما اللائق بهما هو صندوق القمامة.

كذلك أنا مع د. عبد الحليم محمود فى وجوب ابتعاد الفقه عن الجفاف الذى يَصِمه الآن، فكتب الفقه التى نعرفها لا يكاد يوجد فيها حديث نبوى كما يقول الشيخ، بل كلام المؤلف فقط متابعا ومقلدا بدوره لمن سبقه من أهل المذهب. وفى رأيه أنه ينبغى التوسع فى الاعتماد على الأحاديث النبوية منسقة مبوبة على كتب الفقه بطابعها النورانى وأسلوبها الجميل ووضوحها الساطع ومقدرتها على كسب القلوب: قلوب الخاصة والعامة على السواء[١]. وكتاباه: "العبادة– أحكام وأسرار" و"الصلاة– أسرار وأحكام" هما فى الواقع تطبيق عملى لما ينبغى أن يكون عليه الفقه الإسلامى فى نظره. ثم إن الشيخ لا يكتفى بتقرير الحكم الفقهى، بل كثيرا ما يورد الأحاديث والآيات والقصص التى من شأنها تحنين القلوب وبث الإخبات فى النفس وما إلى ذلك، ومن ثم يصير الفقه دافئا جميلا. وهذا كله نفتقده افتقادا تاما فى كتاب ابن رشد، وكنا نود لو أنه، وهو الفيلسوف الكبير الذى يجعل منه البعض شيئا لا يتكرر فى التاريخ، سَبَقَ فدعا بدعوة عبد الحليم محمود، وهو متخصص مثله فى الفلسفة، لكنه للأسف لم يفعل، بل مضى فى الطريق التقليدى الجاف فحصر نفسه فى ذات الموضوعات القديمة، وعالجها بأسلوب الملخصات الميت وكأنه يسمّع نصا ثقيلا يريد أن يفرغ من إلقائه بأى سبيل، مستعملا لغة خشنة ليس فيها رِىٌّ ولا سماحةٌ ولا دفءٌ.

ما صنعه ابن رشد يُقْبَل من فقيه تقليدى ضيق الأفق، لكنه لا يقبل ممن يقال إنه فيلسوف كبير ينبغى أن نستلهم فكره لعصرنا حتى نخرج من النفق الحضارى المظلم الذى انحصرنا فيه منذ قرون. لقد فعلها عبد الحليم محمود، ولم يفعلها أو يفكر فيها ابن رشد. ولا ينبغى التعلل بالفارق

---

[١] انظر كتابه: "العبادة– أحكام وأسرار"/ دار غريب/ ١٩٩٨م/ ٢٣– ٢٤.

الزمنى بين الرجلين، فإن فكرة كهذه لا علاقة لها بالزمن، إذ هى لا تعتمد على شىء كان غائبا أيام ابن رشد ثم تاح الآن، بل تعتمد على أن يكون الإنسان سمحا واسع الأفق بعض الشىء فيحاول تقديم الجديد، أو على أقل تقدير: تقديم القديم بنكهة جديدة. ثم لا ننس أن الإمام مالكا قد فعلها قديما حين ألف كتابه: "الموطأ"، وإن كنا نريد خطوة أخرى بعد خطوة "الموطإ" تتمثل فى الاستشهاد بالنصوص القرآنية قبل الحديث، مع الاكتفاء بالآيات والأحاديث التى يرى الفقيه أنها تمثل الحكم الصحيح وترك ما عداها أو الإشارة السريعة إليها، مع ربط النصوص بعضها ببعض بعبارات حميمية دافئة تشد المسلم إلى ما يقرأ وتجعل تفاعله معه أيسر وأسهل.

وعلى هذا فإن ما قاله د. محمد عابد الجابرى عن ابن رشد الفقيه من أنه قد "تجاوز الطريقة السائدة قبله فى طرح مسائل الشريعة والعقيدة والعلم والفلسفة"[١] هو ادعاء لا يساوى نقيرا، إذ هو مجرد كلام إنشائى مما يحسن ترديده بمناسبةٍ وغير مناسبةٍ بعض الناس الذين يقال عنهم: جادون محققون، وما هم من الجدّ والتحقيق فى شىء.

ثم إن ابن رشد لا يختلف بوجه عام عن الفقهاء الذين لا يهتمون بسماحة الأفق والرغبة فى التيسير على المسلمين. تعالَوْا نقرأ ما قاله فى بعض المسائل الفقهية أَوّلاً. فمثلا نراه يقول فى التيمم: "وأما من تجوز له هذه الطهارة فأجمع العلماء أنها تجوز لاثنين: للمريض والمسافر إذا عَدِما الماء. واختلفوا في أربع: المريض يجد الماء ويخاف من استعماله، وفي الحاضر يعدم الماء، وفي الصحيح المسافر يجد الماء فيمنعه من الوصول إليه خوف، وفي الذي يخاف من استعماله من شدة البرد. فأما المريض الذي يجد الماء ويخاف من استعماله فقال الجمهور: يجوز التيمم له، وكذلك الصحيح الذي يخاف الهلاك أو المرض الشديد من برد الماء، وكذلك الذي يخاف من الخروج إلى الماء، إلا أن معظمهم أوجب عليه الإعادة إذا وجد الماء. وقال عطاء: لا يتيمم المريض ولا غير المريض إذا وجد الماء. وأما الحاضر الصحيح الذي يعدم الماء فذهب مالك والشافعي إلى جواز التيمم له، وقال أبو حنيفة: لا يجوز التيمم للحاضر الصحيح وإن عدم الماء. وسبب اختلافهم في هذه المسائل الأربع التي هي قواعد هذا الباب: أما في المريض الذي يخاف من استعمال الماء فهو اختلافهم: هل في الآية محذوف مقدر في قوله تعالى: "وإن كنتم مرضى أو على سفر"؟ فمَنْ رأى أن في الآية حذفا وأن تقدير الكلام: "وإن كنتم مرضى لا تقدرون على استعمال الماء"، وأن الضمير في قوله تعالى:

---

[١] د. محمد عابد الجابرى/ ابن رشد– سيرة وفكر: دراسة ونصوص/ ١١.

"فلم تجدوا ماء" إنما يعود على المسافر فقط أجاز التيمم للمريض الذي يخاف من استعمال الماء. ومن رأى أن الضمير في "فلم تجدوا ماء" يعود على المريض والمسافر معا وأنه ليس في الآية حذف لم يجز للمريض إذا وجد الماء التيمم. وأما سبب اختلافهم في الحاضر الذي يعدم الماء فاحتمال الضمير الذي في قوله تعالى: "فلم تجدوا ماء" أن يعود على أصناف المحدثين، أعني الحاضرين والمسافرين، أو على المسافرين فقط. فمن رآه عائدا على جميع أصناف المحدثين أجاز التيمم للحاضرين، ومن رآه عائدا على المسافرين فقط أو على المرضى والمسافرين لم يجز التيمم للحاضر الذي عدم الماء. وأما سبب اختلافهم في الخائف من الخروج إلى الماء فاختلافهم في قياسه على من عدم الماء. وكذلك اختلافهم في الصحيح يخاف من برد الماء السبب فيه هو اختلافهم في قياسه على المريض الذي يخاف من استعمال الماء. وقد رجح مذهبَهم القائلون بجواز التيمم للمريض بحديث جابر في المجروح الذي اغتسل فمات، فأجاز عليه الصلاة والسلام المسح له وقال: "قتلوه قتلهم الله". وكذلك رجحوا أيضا قياس الصحيح الذي يخاف من برد الماء على المريض بما رُوِيَ أيضا في ذلك عن عمرو بن العاص أنه أَجْنَبَ في ليلة باردة فتيمم وتلا قول الله تعالى: "ولا تقتلوا أنفسكم. إن الله كان بكم رحيما"، فذكر ذلك للنبي عليه الصلاة والسلام، فلم يعنّف".

ورغم الدوخة التى سببها ابن رشد للقارئ فقد تركه فى نهاية الأمر حيران لا يدرى رأسه من قدمه دون أن يدله على ما يراه هو صوابا، مشفوعا بالحيثيات التى استند إليها فى هذا الرأى. كما أنه يردد الرأى التقليدى الذى يمنع أن يكون السفر مطلقا سببا من أسباب التيمم، بل يشترط معه عدم الماء، مع أن عدم الماء كاف فى حد ذاته لإباحة التيمم حتى للمقيم، فمن باب الأولى ألا يُشْتَرَط فى السفر اكتفاء بالنص على أنه مبيح للتيمم سواء للمسافر أو للمقيم. لكن محمد عبده مثلا يقرأ الآية الخاصة بالتيمم القراءة المستقيمة التى لا تعرف لفا ولا دورانا ولا تقدر فى الكلام أشياء لا يقبلها الكلام، فيتوصل من ذلك إلى أن مطلق السفر يجيز التيمم لمن أراده حتى لو وُجد الماء. فهو يرى أن السفر فى أمر التيمم يشبه المرض وفقدان الماء سواء بسواء، ويقول إنه طالع فى تفسير الآية خمسة وعشرين تفسيرا فلم يجد فيها غَنَاءً ولا رَأْى قولاً لا يسلم من التكلف، وإنه رجع بعد ذلك إلى المصحف وحده فألفى المعنى واضحا جليا[١]. ويتابع رشيد رضا الشيخ محمد عبده فى هذه المسألة، ويردّ على من يشترطون مع السفر فقدان الماء بأن القرآن لا يشترط هذا الشرط، علاوة على أن الأحاديث إذا كانت قد ذكرت أن المسلمين على عهد النبى لم يكونوا يجدون الماء

---

١ انظر "الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده"/ تحقيق محمد عمارة/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت/ ٥/ ٣٣٧.

فى سفرهم، ومن ثم كانوا يتيممون، فإنها لم تذكر أنهم قد وجدوا الماء فيه ولم يتيمموا رغم ذلك. ثم إنه لو كان لا بد، لإباحة التيمم فى السفر، من فقد الماء لما كانت هناك ضرورة للنص على السفر، إذ يكفى فى هذه الحالة ذكر فقد الماء مطلقا[١]. ومن الذين تابعوا محمد عبده ورشيد رضا فى هذا الحكم الشيخ محمود شلتوت[٢] والأستاذ سيد قطب[٣]، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور فى بعض الأحيان[٤].

والواقع إن النفس لتهشّ لهذا التفسير. وقد كنت فى صغرى، وأنا أدرس الفقه الشافعى فى المعهد الأحمدى بطنطا، لا أرتاح للشروط المعسّرة التى يشترطها الفقهاء على المسافر إذا أراد التيمم. لقد جاء الإسلام فى خدمة الإنسان وإسعاده، وما جعل الله على عباده فى الدين من حرج أو إعنات. والذين يحرصون على تأدية الصلاة ويعرفون مشاقّ السفر ومشاغله وتوزع خاطر المسافر يدركون حكمة هذه الرخصة، أما الذين يظنون أن فى هذا الحكم تساهلا لا يقره الدين فعليهم أن يقرأوا الآية جيدا فى ضوء المنطق وبلاغة الأسلوب، اللذين هى جديرة بهما، إذ لو لم يكن السفر كافيا وحده لجواز التيمم وكان لا بد معه من عدم الماء لما كان ثمة حاجة، كما قال الشيخ رشيد رضا، إلى ذكره فى الآية. ذلك أنها ذكرتْ بعده عدم وجود الماء، فإذا كان عدم وجود الماء فى الحَضَر يجيز التيمم فمن باب الأولى يجيزه عدم وجوده فى السفر دون الحاجة إلى النص على ذلك. أما من ناحية بلاغة الكلام فإنه لا يحسن، فيما يبدو لى، أن يكون قوله تعالى: "جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء" معطوفا على شبه جملة "على سفر" لأنه لو كان كذلك لأخذت جملة "جاء أحد منكم..." الحكم الإعرابى لشبه جملة "على سفر"، التى هى بدورها معطوفة على كلمة "مرضى" (خبر "كنتم"). أى أن جملة "جاء أحد منكم..." ستأخذ بدورها حكم خبر "كنتم"، وهو ما لا يحسن عند من يتذوقون الكلام، وإلا جاء تركيبه هكذا: "وإن كنتم جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا". وعلى هذا فإن عندنا جملتين فعليتين متعاطفتين هما جملة الشرط ومعطوفها، أما جواب الشرط فهو "فتيمموا صعيدا طيبا". ويمكننا أن نستعمل علامات الترقيم فى

---

[١] فَصَّل رشيد رضا القول فى ذلك لدن تفسيره للآية ٤٣ من سورة "النساء" فى "تفسير المنار".

[٢] انظر كتابه: "تفسير القرآن الكريم– الأجزاء العشرة الأولى"/ دار القلم/ ٢٣٣ وما بعدها.

[٣] انظر تفسيره المسمى: "فى ظلال القرآن"/ دار الشروق/ ١٤٠٢هـ– ١٩٨٢م/ ٢/ ٦٦٨، ٨٥٠.

[٤] انظر كتابه: "تفسير التحرير والتنوير"/ الدار التونسية للنشر/ ١٩٨٤م/ ٦/ ١٢٩.

الآية على النحو التالى حتى يتضح للقارئ أنها تذكر ثلاثة أسباب للتيمم لا سببين اثنين فقط كما يقول القدماء: "وإن كنتم مرضى، أو على سفر، أو جاء أحد منكم من الغائط[١] أو لامستم النساء[٢] فلم تجدوا ماء، فتيمموا صعيدا طيبا" . ومن هذا يتبين كيف أن ابن رشد لا يخرج عادة على الفهم التقليدى للنصوص ولا يستقل بشىء جديد يراه. كما تدل هذه المقابلة بين ما قرأناه عند ابن رشد وما قاله بعض الفقهاء المحدثين على أنه لم يكن يفكر فى تحرير المسلم من العنت والحرج، بل يردد ما يقوله الفقهاء التقليديون حتى لو كان النص يقول، أو يمكن أن نستنطقه، شيئًا آخر.

وثم مثال آخر على تقليدية ابن رشد وعدم اهتمامه بتنبيه المسلم إلى ما يريده الإسلام من التيسير على أتباعه، وهو ما كتبه فى "بداية المجتهد" عن مسافة القصر واختلاف الفقهاء فى تحديدها: "وأما اختلافهم في الموضع الثاني، وهي المسافة التي يجوز فيها القصر، فإن العلماء اختلفوا في ذلك أيضا اختلافا كثيرا: فذهب مالك والشافعي وأحمد وجماعة كثيرة إلى أن الصلاة تُقْصَر في أربعة بُرُدٍ، وذلك مسيرة يوم بالسير الوسط. وقال أبو حنيفة وأصحابه والكوفيون: أقل ما تقصر فيه الصلاة ثلاثة أيام، وإن القصر إنما هو لمن سار من أفق إلى أفق. وقال أهل الظاهر: القصر في كل سفر قريبا كان أو بعيدا . والسبب في اختلافهم معارضة المعنى المعقول من ذلك اللفظ، وذلك أن المعقول من تأثير السفر في القصر أنه لمكان المشقة الموجودة فيه مثل تأثيره في الصوم، وإذا كان الأمر على ذلك فيجب القصر حيث المشقة. وأما من لا يراعي في ذلك إلا اللفظ فقط فقالوا: قد قال النبي عليه الصلاة والسلام: "إن الله وضع عن المسافر الصوم وشَطْر الصلاة"، فكل من انطلق عليه اسم "مسافر" جاز له القَصْر والفِطْر، وأيدوا ذلك بما رواه مسلم عن عمر بن الخطاب "أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يَقْصِر في نحو السبعة عشر مِيلاً" . وذهب قوم إلى خامس كما قلنا، وهو أن القصر لا يجوز إلا للخائف لقوله تعالى: "إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا" . وقد قيل إنه مذهب عائشة. وقالوا: إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما قصر لأنه كان خائفا . وأما اختلاف أولئك الذين اعتبروا المشقة فسببه اختلاف الصحابة في ذلك. وذلك أن مذهب الأربعة بُرُدٍ مرويٌّ عن ابن عمر وابن عباس، ورواه مالك، ومذهب الثلاثة أيام مروي أيضا عن ابن مسعود وعثمان وغيرهما" .

---

[١] هذا هو الحدث الأصغر الموجب للوضوء.

[٢] وهذا هو الحدث الأكبر الموجب للغسل.

فكما يرى القارئ لم يفعل ابن رشد شيئًا سوى إيراد الآراء المختلفة تاركا القارئ يضرب أخماسا لأسداس، فهو كعادته لم يحاول الإدلاء برأيه، وكأن كل قارئ قد أصبح شيخا متعمقا فى الدين، وعنده الوقت كله إلى آخر الزمان ينفقه فى فهم الآراء المختلفة والموازنة والترجيح بينها، مع أنه كان بإمكان ابن رشد إيراد رأيه هو ليريح المسلم الذى يريد أن يعرف كيف يتصرف فى هذه الحالة. ولو كنت مكانه لقلت إن أى سفر يصح فيه القصر والجمع مهما كان قصير المسافة. وهذا ما فعله السيد سابق، إذ قال فى كتابه: "فقه السنة" تحت عنوان "مسافة القصر": "المتبادر من الآية أن أي سفر في اللغة طال أم قصر تُقْصَر من أجله الصلاة وتُجْمَع ويباح فيه الفطر، ولم يرد من السنة ما يقيّد هذا الاطلاق. وقد نقل ابن المنذر وغيره في هذه المسألة أكثر من عشرين قولا، ونحن نذكر هنا أصح ما ورد في ذلك: روى أحمد ومسلم وأبو داود والبيهقي عن يحيى بن يزيد قال: سألت أنس بن مالك عن قصر الصلاة، فقال أنس: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج مسيرة ثلاثة أميال أو فراسخ يصلي ركعتين. قال الحافظ ابن حجر في "الفتح": وهو أصح حديث ورد في بيان ذلك وأصرحه. والتردد بين الأميال والفراسخ يدفعه ما ذكره أبو سعيد الخُدْرِيّ، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سافر فرسخا يقصر الصلاة. رواه سعيد بن منصور وذكره الحافظ في "التلخيص" وأقره بسكوته عنه. ومن المعروف أن الفرسخ ثلاثة أميال، فيكون حديث أبي سعيد رافعا للشك الواقع في حديث أنس، ومبينا أن أقل مسافةٍ قَصَرَ فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة كانت ثلاثة أميال. والفرسخ ٥٥٤١ مترا، والميل ١٧٤٨ مترا. وأقل ما ورد في مسافة القصر ميل واحد. رواه ابن أبي شيبة بإسناد صحيح عن ابن عمر، وبه أخذ ابن حزم، وقال محتجا على ترك القصر فيما دون الميل بأنه صلى الله عليه وسلم خرج إلى البقيع لدفن الموتى وخرج إلى الفضاء لقضاء الحاجة، ولم يقصر. وأما ما ذهب إليه الفقهاء من اشتراط السفر الطويل، وأقله مرحلتان عند البعض، وثلاث مراحل عند البعض الآخر، فقد كفانا مؤونة الرد عليهم الامام أبو القاسم الخرقي. قال في "المغني": قال المصنف: ولا أرى لما صار إليه الأئمة حجة لأن أقوال الصحابة متعارضة مختلفة، ولا حجة فيها مع الاختلاف. وقد رُوِيَ عن ابن عمر وابن عباس خلاف ما احتج به أصحابنا. ثم لو لم يوجد ذلك لم يكن في قولهم حجة مع قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله. وإذا لم تثبت أقوالهم امتنع المصير إلى التقدير الذي ذكروه لوجهين: أحدهما

أنه مخالف لسنة النبي صلى الله عليه وسلم التي رويناها، ولظاهر القرآن لأن ظاهره إباحة القصر لمن ضرب في الارض لقوله تعالى: "وإذا ضربتم في الارض فليس عليكم جُنَاحٌ أن تَقْصُروا من الصلاة". وقد سقط شرط الخوف بالخبر المذكور عن يعلى بن أمية، فبقي ظاهر الآية متناولا كل ضرب في الارض، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "يمسح المسافر ثلاثة أيام" جاء لبيان مدة المسح فلا يحتج به ههنا، وعلى أنه يمكن قطع المسافة القصيرة في ثلاثة أيام. وقد سماه النبي صلى الله عليه وسلم: سفرا، فقال: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخر أن تسافر مسيرة يوم إلا مع ذي محرم". والثاني أن التقدير بابه التوقيف، فلا يجوز المصير إليه برأي مجرد، سِيَّما وليس له أصل يُرَدّ إليه ولا نظير يقاس عليه. والحجة مع من أباح القصر لكل مسافر إلا أن ينعقد الإجماع على خلافه. ويستوي في ذلك السفر في الطائرة أو القاطرة كما يستوي سفر الطاعة وغيره. ومن كان عمله يقتضي السفر دائما مثل الملاح والمكاري فإنه يرخَّص له القَصْر والفِطْر لأنه مسافر حقيقة".

وفى كتاب "الطلاق" تناول ابن رشد الحديث عن الطلاق السُّنِّىّ والبدْعِىّ، وأورد رأى من قالوا بوقوعه ورأى من قالوا بعدم وقوعه موردا تفصيلات كثيرة مرهقة، لكنه كالعادة لم يحاول أن يقدم رأيه هو، وترك القارئ حائرا بائرا. لقد كان الرجل فى الغيبيات التى لا ينبغى أن يتحدث فيها أحد إلا من خلال الوحى يندفع فيدلى برأيه مع حساسية الموضوع وعجزه هو وأى إنسان عن الوصول إلى الحقيقة، ومع عدم أهمية الموضوع أصلا، بل مع ما يؤدى وأدى إليه فعلا من فتنة، لكنه فى مثل هذا الأمر العملى الذى يصطدم به الناس كل يوم من أيام حياتهم نراه لا يهتم بإعطائنا رأيه، وهو القاضى المحنك الذى يعرف صعوبة الحياة على الناس ووجوب تيسيرها عليهم، فهو ليس فقيها نظريا بل عمليا، أى قاضيا يقف الناس أمامه راجين أن يجدوا لديه حلا لمشاكلهم ومتاعبهم وأن يريهم الطريق ولا يغادرهم وقد التاث عليهم الاتجاه الذى ينبغى لهم السير فيه كى يصلوا إلى غايتهم، ومن ثم كان عليه تقديم رأيه الواضح فى مثل تلك المسألة. لقد كنا ننتقد أشد الانتقاد الشيوخ الذين يردون على أسئلة المستفتين فى الإذاعة المصرية لكثرة ما يوردون من تفصيلات وآراء متعارضة تترك المستمع المسكين فى حيرة وارتباك من أمره رغم أن الشيخ من هؤلاء كان يُتْبِع هذه التفصيلات المرهقة فى النهاية بالرأى الذى يراه هو. أما ابن رشد فقد تفوق على هؤلاء المشايخ بأن زاد القارئ حيرة وارتباكا لعدم إِتْبَاعه هذه التفصيلات إلا نادرا برأى شاف يريح القارئ ويضعه

على المحجة البيضاء ويساعده على التخلص مما سببته له هذه التفصيلات من صداع، وبخاصة أن أسلوبه موجزٌ كَزٌّ ليس فيه حرارة ولا نضارة.

قال: "أجمع العلماء على أن المطلّق للسُّنَّة في المدخول بها هو الذي يطلّق امرأته في طُهْر لم يمسها فيه طلقةً واحدة، وأن المطلق في الحيض أو الطهر الذي مسها فيه غير مطلّق للسنة. وإنما أجمعوا على هذا لما ثبت من حديث ابن عمر "أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عليه الصلاة والسلام: مُرْهُ فليراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر. ثم إن شاء أمسك، وإن شاء طلق قبل أن يمس. فتلك العِدّة التي أمر الله أن تطلّق لها النساء". واختلفوا من هذا الباب في ثلاثة مواضع: الموضع الأول: هل من شرطه أن لا يتبعها طلاقا في العِدّة؟ والثاني: هل المطلِّق ثلاثا، أعني: بلفظ الثلاث، مطلق للسنة أم لا؟ والثالث: في حكم من طلق في وقت الحيض.

أما الموضع الأول فإنه اختلف فيه مالك وأبو حنيفة ومن تبعهما، فقال مالك: من شرطها أن لا يتبعها في العِدَّة طلاقا آخر. وقال أبو حنيفة: إن طلقها عند كل طهر طلقة واحدة كان مطلقا للسنة. وسبب هذا الاختلاف: هل من شرط هذا الطلاق أن يكون في حال الزوجية بعد رجعة أم ليس من شرطه؟ فمن قال: "هو من شرطه" قال: "لا يُتْبِعها فيه طلاقا". ومن قال: "ليس من شرطه" أتبعها الطلاق. ولا خلاف بينهم في وقوع الطلاق المُتْبَع.

وأما الموضع الثاني فإن مالكا ذهب إلى أن المطلِّقَ ثلاثا بلفظٍ واحدٍ مطلّقٌ لغير سُنَّة، وذهب الشافعي إلى أنه مطلّق للسنة. وسبب الخلاف معارضة إقراره عليه الصلاة والسلام للمطلق بين يديه ثلاثا في لفظة واحدة لمفهوم الكتاب في حكم الطلقة الثالثة. والحديث الذي احتج به الشافعي هو ما ثبت من أن العجلاني طلق زوجته ثلاثا بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الفراغ من الملاعنة. قال: فلو كان بدعة لما أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأما مالك فلما رأى أن المطلق بلفظ الثلاث رافع للرخصة التي جعلها الله في العدد قال فيه إنه ليس للسنة، واعتذر أصحابه عن الحديث بأن المتلاعنين عنده قد وقعت الفرقة بينهما من قبل التلاعن نفسه، فوقع الطلاق على غير محله، فلم يتصف لا بسنة ولا ببدعة. وقول مالك، والله أعلم، أظهر ههنا من قول الشافعي.

وأما الموضع الثالث في حكم من طلق في وقت الحيض فإن الناس اختلفوا في ذلك في مواضع: منها أن الجمهور قالوا: يمضي طلاقه. وقالت فرقة: لا يَنْفُذ ولا يقع. والذين قالوا: "يَنْفُذ" قالوا: "يُؤْمَر بالرجعة". وهؤلاء افترقوا فرقتين: فقوم رأوا أن ذلك واجب وأنه يُجْبَر على ذلك. وبه قال مالك وأصحابه. وقالت فرقة: بل يُنْدَب إلى ذلك ولا يُجْبَر. وبه قال الشافعي وأبو حنيفة والثوري وأحمد. والذين أوجبوا الإجبار اختلفوا في الزمان الذي يقع فيه الإجبار: فقال مالك وأكثر أصحابه- ابن القاسم وغيره: يجبر ما لم تنقض عِدّتها. وقال أشهب: لا يجبر إلا في الحيضة الأولى. والذين قالوا بالأمر بالرجعة اختلفوا متى يوقِع الطلاق بعد الرجعة إن شاء: فقوم اشترطوا في الرجعة أن يمسكها حتى تطهر من تلك الحيضة ثم تحيض ثم تطهر. ثم إن شاء طلقها، وإن شاء أمسكها. وبه قال مالك والشافعي وجماعة. وقوم قالوا: بل يراجعها، فإذا طهرت من تلك الحيضة التي طلقها فيها فإن شاء أمسك، وإن شاء طلق. وبه قال أبو حنيفة والكوفيون. وكل من اشترط في طلاق السنة أن يطلقها في طهر لم يمسها فيه لم ير الأمر بالرجعة إذا طلقها في طهر مسها فيه. فهنا إذن أربع مسائل: أحدها: هل يقع الطلاق أم لا؟ والثانية: إن وقع فهل يجبر على الرجعة أم يؤمر فقط؟ والثالثة: متى يوقع الطلاق بعد الإجبار أو الندب؟ والرابعة متى يقع الإجبار؟

أما المسألة الأولى فإن الجمهور إنما صاروا إلى أن الطلاق إن وقع في الحيض اعْتُدَّ به، وكان طلاقا لقوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر: "مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْها". قالوا: والرجعة لا تكون إلا بعد طلاق. وروى الشافعي عن مسلم بن خالد عن ابن جريج أنهم أرسلوا إلى نافع يسألونه: هل حسبت تطليقة ابن عمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: "نعم"، ورُوِيَ أنه الذي كان يفتي به ابن عمر. وأما من لم ير هذا الطلاق واقعا فإنه اعتمد عموم قوله صلى الله عليه وسلم: "كل فعل أو عمل ليس عليه أمرنا فهو رد". وقالوا: أَمْرُ رسول الله صلى الله عليه وسلم بِرَدّه يُشْعِر بعدم نفوذه ووقوعه. وبالجملة فسبب الاختلاف: هل الشروط التي اشترطها الشرع في الطلاق السني هي شروط صحةٍ وإجزاءٍ أم شروط كمال وتمام؟ فمن قال: "شروط إجزاء" قال: "لا يقع الطلاق الذي عدم هذه الصفة". ومن قال: "شروط كمال وتمام" قال: "يقع ويندب إلى أن يقع كاملا". ولذلك من قال بوقوع الطلاق وجبره على الرجعة فقد تناقض. فتَدَبَّرْ ذلك.

وأما المسألة الثانية وهي: هل يجبر على الرجعة أو لا يجبر؟ فمن اعتمد ظاهر الأمر، وهو الوجوب على ما هو عليه عند الجمهور، قال: يجبر. ومن لحظ هذا المعنى الذي قلناه من كون الطلاق واقعا قال: هذا الأمر هو على الندب.

وأما المسألة الثالثة، وهي "متى يوقع الطلاق بعد الإجبار؟" فإن من اشترط في ذلك أن يمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فإنما صار لذلك لأنه المنصوص عليه في حديث ابن عمر المتقدم. قالوا: والمعنى في ذلك لتصح الرجعة بالوطء في الطهر الذي بعد الحيض لأنه لو طلقها في الطهر الذي بعد الحيضة لم يكن عليها من الطلاق الآخر عِدّة لأنه كان يكون كالمطلق قبل الدخول. وبالجملة فقالوا: إن من شرط الرجعة وجود زمان يصح فيه الوطء. وعلى هذا التعليل يكون من شروط طلاق السنة أن يطلقها في طهر لم يطلق في الحيضة التي قبله، وهو أحد الشروط المشترطة عند مالك في طلاق السنة فيما ذكره عند الوهاب. وأما الذين لم يشترطوا ذلك فإنهم صاروا إلى ما روى يونس بن جبير وسعيد بن جبير وابن سيرين ومن تابعهم عن ابن عمر في هذا الحديث أنه قال: يراجعها، فإذا طهرت طلقها إن شاء. وقالوا: المعنى في ذلك أنه إنما أمر بالرجوع عقوبة له لأنه طلق في زمان كره له فيه الطلاق. فإذا ذهب ذلك الزمان وقع منه الطلاق على وجه غير مكروه. فسبب اختلافهم تعارض الآثار في هذه المسألة وتعارض مفهوم العلة.

وأما المسألة الرابعة، وهي: متى يجبر؟ فإنما ذهب مالك إلى أنه يجبر على رجعتها لطول زمان العدة لأنه الزمان الذي له فيه ارتجاعها. وأما أشهب فإنه إنما صار في هذا إلى ظاهر الحديث لأن فيه "مُرْه، فليراجعها حتى تطهر". فدل ذلك على أن المراجعة كانت في الحيضة. وأيضا فإنه قال: إنما أمر بمراجعتها لئلا تطول عليها العدة، فإنه إذا وقع عليها الطلاق في الحيضة لم تعتد بها بإجماع. فإن قلنا: إنه يراجعها في غير الحيضة كان ذلك عليها أطول. وعلى هذا التعليل فينبغي أن يجوز إيقاع الطلاق في الطهر الذي بعد الحيضة. فسبب الاختلاف هو سبب اختلافهم في علة الأمر بالرد".

ومرة أخرى نأخذ ما كتبه السيد سابق فى كتابه: "فقه السنة" فى نفس الموضوع ونقارن بين المنهجين والأسلوبين والأداءين. ولسوف تجد أسلوب سابق أدفأ وأسلس وأكثر انسيابية وأشد إحكاما، ومعناه واضحا يدخل إلى الذهن بسرعة وسهولة، ورأيه بينا. ولسوف يجد القارئ نفسه

فى النهاية راسيا على بر بدلا من البلبلة والصداع اللذين يخرج بهما من كلام ابن رشد . قال سابق: "ينقسم الطلاق إلى طلاق سني وطلاق بدعي: فطلاق السنة هو الواقع على الوجه الذي ندب إليه الشرع، وهو أن يطلق الزوج المدخول بها طلقة واحدة في طهر لم يمسسها فيه لقول الله تعالى: "الطلاق مرتان، فإمساكٌ بمعروفٍ أو تسريحٌ بإحسانٍ" . أي أن الطلاق المشروع يكون مرة يعقبها رجعة، ثم مرة ثانية يعقبها رجعة كذلك، ثم إن المطلّق بعد ذلك له الخيار بين أن يمسكها بمعروف أو يفارقها بإحسان. ويقول الله تعالى: "يأيها النبي، إذا طلقتم النساء فطلّقوهن لِعِدَّتهن" . أي إذا أردتم تطليق النساء فطلقوهن مستقبلات العدة. وإنما تستقبل المطلقة العدة إذا طلقها بعد أن تطهر من حيض أو نفاس، وقبل أن يمسها . وحكمة ذلك أن المرأة إذا طلقت وهي حائض لم تكن في هذا الوقت مستقبلة العدة، فتطول عليها العدة لأن بقية الحيض لا يحسب منها ، وفيه إضرار بها . وإن طُلِّقَتْ في طُهْرٍ مَسَّهَا فيه فإنها لا تعرف هل حملت أو لم تحمل، فلا تدري بم تَعْتَدّ: أتعتدّ بالإقراء أم بوضع الحمل؟ وعن نافع بن عبد الله بن عمر رضي الله عنه "أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مُرْهُ فلْيراجعها ثم لْيمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر. ثم إن شاء أمسك بعد ذلك، وإن شاء طلق قبل أن يمس. فتلك العدة التي أمر الله سبحانه أن تطلَّق لها النساء" . وفي رواية أن ابن عمر رضي الله عنه طلق امرأة له، وهي حائض، تطليقة، فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "مُرْه فليراجعها ، ثم ليطلقها إذا طهرت أو وهي حامل" . أخرجه النسائي ومسلم وابن ماجه وأبو داود . وظاهر هذه الرواية أن الطلاق في الطهر الذي يعقب الحيضة التي وقع فيها الطلاق يكون طلاق سنة لا بدعة. وهذا مذهب أبي حنيفة، وإحدى الروايتين عن أحمد ، وأحد الوجهين عن الشافعي. واستدلوا بظاهر الحديث وبأن المنع إنما كان لأجل الحيض، فإذا طهرت زال موجب التحريم. فجاز الطلاق في ذلك الطهر كما يجوز في غيره من الأطهار. ولكن الرواية الاولى التي فيها "ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر" متضمنة لزيادة يجب العمل بها . قال صاحب "الروضة الندية": "وهي أيضا في الصحيحين" ، فكانت أرجح من وجهين. وهذا مذهب أحمد في إحدى الروايتين عنه، والشافعي في الوجه الاخر، وأبي يوسف ومحمد .

أما الطلاق البدعي فهو الطلاق المخالف للمشروع: كأن يطلقها ثلاثا بكلمة واحدة، أو يطلقها ثلاثا متفرقات في مجلس واحد كأن يقول: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق. أو يطلقها في حيض أو نفاس، أو في طهر جامعها فيه.

وأجمع العلماء على أن الطلاق البدعي حرام وأن فاعله آثم. وذهب جمهور العلماء إلى أنه يقع. واستدلوا بالأدلة الاتية: ١- أن الطلاق البدعي مندرج تحت الآيات العامة. ٢- تصريح ابن عمر رضي الله عنه لما طلق امرأته وهي حائض، وأَمْر الرسول الله صلى الله عليه وسلم بمراجعتها بأنها حسبت تلك الطلقة. وذهب بعض العلماء إلى أن الطلاق البدعي لا يقع. ومنعوا اندراجه تحت العمومات لأنه ليس من الطلاق الذي أذن الله به، بل هو من الطلاق الذي أمر الله بخلافه. فقال: "فطلّقوهن لعدتهن". وقال صلى الله عليه وسلم لابن عمر رضي الله عنه: "مره فليراجعها". وصح أنه غضب عندما بلغه ذلك، وهو لا يغضب مما أحله الله. وأما قول ابن عمر: "إنها حُسِبَتْ" فلم يبين مَنِ الحاسب لها، بل أخرج عند أحمد وأبو داود والنسائي "أنه طلق امرأته وهي حائض، فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يرها شيئًا". وإسناد هذه الرواية صحيح، ولم يأت من تكلم عليها بطائل. وهي مصرّحة بأن الذي لم يرها شيئًا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا يعارضها قول ابن عمر رضي الله عنه لأن الحجة في روايته لا في رأيه. وأما الرواية بلفظ "مُرْه فليراجعها"، ويعتدّ بتطليقة، فهذه لو صحت لكانت حجة ظاهرة، ولكنها لم تصح كما جزم به ابن القيم في "الهدي". وقد روى في ذلك روايات في أسانيدها مجاهيل وكذابون لا تثبت الحجة بشئ منها. والحاصل أن الاتفاق كائن على أن الطلاق المخالف لطلاق السنة يقال له: طلاق بدعة. وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم "أن كل بدعة ضلالة".

ولا خلاف أيضا أن هذا الطلاق مخالف لما شرعه الله في كتابه، وبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر. وما خالف ما شرعه الله ورسوله فهو رد لحديث عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد"، وهو حديث متفق عليه. فمن زعم أن هذه البدعة يلزم حكمها وأن هذا الأمر الذي ليس من أمره صلى الله عليه وسلم يقع من فاعله ومقيد به لا يقبل منه ذلك إلا بدليل. وذهب إلى هذا عبد الله بن معمر وسعيد بن المسيب وطاووس من أصحاب ابن عباس. وبه قال خلاس بن عمرو وأبو قلابة من

التابعين. وهو اختيار الامام ابن عقيل من أئمة الحنابلة وأئمة آل البيت والظاهرية وأحد الوجهين في مذهب الامام أحمد، واختاره ابن تيمية" .

وفى "كتاب الجهاد" نجد ابن رشد كالعادة يقف عند كلام الفقهاء لا يضيف شيئًا إلى ما قالوه ولا يحاول أن يخطو خطوة خارجه رغم أن بلاده كانت فى ذلك الوقت فى حروب متصلة مع النصارى من حولها . ولا أدل على هذا مما حكاه صاحب "الذيل والتكملة" من أنه لما وردت الأخبار بهزيمة الأذفونش فى وقعة الأرك وشاهد ابن رشد ومن معه بعض متعلقات الملك المهزوم يحملها العائدون من ساحة القتال خر إلى الأرض وسائر الحضور ساجدين، قائلا إن هذه سنة رسول الله فى مثل تلك الظروف. كما كان يحض الناس على الجهاد فى سبيل الله فى المسجد الجامع بلسان طلق وحماسة لاهبة[١] . فجميل منه أن يفعل هذا، وكان يكون أجمل لو ظهر أثر ذلك فى كتابه لدن تناوله موضوع الجهاد فى سبيل الله. إلا أنه للأسف لم يخرج على الطريقة التقليدية فى عرض هذا الموضوع، فاكتفى بالكلام النظرى غير المغموس فى إدام الحوادث، وأخذ يردد الأحكام العامة دون أن يربطها بالواقع من حوله، وهو واقع يمور بالأحداث مورا عنيفا كما هو الحال فى موقعة الأرك وغيرها .

والآن لنسمع ما يقوله السيد سابق فى "فقه السنة" عن هذه القضية: "وهذا نفسه هو السبب الحقيقي في منع الاسلام للحرب أيا كان نوعها، لأن الحرب بجانب كونها اعتداء على الحياة، وهي حق مقدس، فهي تدمير لما تصلح به الحياة. وقد منع حرب التوسع وبَسْط النفوذ وسيادة القوي، فقال: "تلك الدارُ الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوًّا في الارض ولا فسادا، والعاقبة للمتقين"، ومنع حرب الانتقام والعدوان فقال: "ولا يَجْرِ مَنكم شَنَآنُ قومِ أنْ صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا . وتَعَاوَنوا على البر والتقوى ولا تَعَاوَنوا على الاثم والعدوان، واتقوا الله، إن الله شديد العقاب"، ومنع حرب التخريب والتدمير فقال: "ولا تفسدوا في الارض بعد إصلاحها" .

وإذا كانت القاعدة هي السلام، والحرب هي الاستثناء، فلا مسوغ لهذه الحرب في نظر الاسلام مهما كانت الظروف إلا في إحدى حالتين: الحالة الاولى حالة الدفاع عن النفس والعِرْض والمال والوطن عند الاعتداء . يقول الله تعالى: "وقاتِلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم. ولا تعتدوا،

---

[١] انظر عبد الملك المراكشى/ الذيل والتكملة/ ٦/ ٢٤- ٢٥.

إن الله لا يحب المعتدين". وعن سعيد بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من قُتِل دون ماله فهو شهيد، ومن قُتِل دون دمه فهو شهيد، ومن قُتِل دون دينه فهو شهيد، ومن قُتِل دون أهله فهو شهيد". رواه أبو داود والترمذي والنسائي. ويقول الله سبحانه: "ومالنا ألا نقاتل في سبيل الله وقد أُخْرِجْنا من ديارنا وأبنائنا". الحالة الثانية حالة الدفاع عن الدعوة إلى الله إذا وقف أحد في سبيلها: بتعذيب من آمن بها، أو بصد من أراد الدخول فيها، أو بمنع الداعي من تبليغها. ودليل ذلك: أولا أن الله سبحانه يقول: "وقاتِلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم. ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين * واقتلوهم حيث ثَقِفْتُموهم وأَخْرِجُوهم من حيث أخرجوكم. والفتنة أشد من القتل. ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه. فإن قاتلوكم فاقتلوهم. كذلك جزاء الكافرين * فإن انْتَهَوْا فإن الله غفور رحيم * وقاتلوهم حتى لا تكونَ فتنةٌ ويكونَ الدين لله. فإن انتهَوْا فلا عدوانَ إلا على الظالمين".

وقد تضمنت هذه الايات ما يأتي: ١- الأمر بقتال الذين يبدأون بالعدوان ومقاتلة المعتدين لكف عدوانهم. والمقَاتَلةُ دفاعا عن النفس أمرٌ مشروعٌ في كل الشرائع، وفي جميع المذاهب. وهذا واضح من قوله تعالى: "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم". ٢- أما الذين لا يبدأون بعدوان فإنه لا يجوز قتالهم ابتداء لأن الله نهى عن الاعتداء، وحرَّم البغي والظلم في قوله: "ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين". ٣- وتعليل النهي عن العدوان بأن الله لا يحب المعتدين دليل على أن هذا النهي محكم غير قابل للنسخ لأن هذا إخبار بعدم محبة الله للاعتداء، والإخبار لا يدخله النسخ لان الاعتداء هو الظلم، والله لا يحب الظلم أبدا. ٤- أن لهذه الحرب المشروعة غاية تنتهي إليها، وهي منع فتنة المؤمنين والمؤمنات بترك إيذائهم، وترك حرياتهم ليمارسوا عبادة الله ويقيموا دينه وهم آمنون على أنفسهم من كل عدوان. ثانيا يقول الله سبحانه: "ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعَفين من الرجال والنساء والوِلْدان الذين يقولون: ربَّنا، أَخْرِجْنا من هذه القرية الظالمِ أهلُها، واجعل لنا من لَدُنْك وليًّا، واجعل لنا من لدنك نصيرا". وقد بينتْ هذه الآية سببين من أسباب القتال: أولهما القتال في سبيل الله، وهو الغاية التي يسعى إليها الدين، حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله. وثانيهما القتال في سبيل المستضعَفين الذين أسلموا بمكة، ولم يستطيعوا الهجرة، فعذبتهم قريش وفتنتهم حتى طلبوا من الله الخلاص. فهؤلاء لا غنى لهم عن الحماية التي تدفع عنهم أذى الظالمين،

وتمكنهم من الحرية فيما يدينون ويعتقدون. ثالثا يقول الله سبحانه: "فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألْقَوْا إليكم السَّلَمَ فما جعل الله لكم عليهم سبيلا". فهؤلاء القوم الذين لم يقاتلوا قومهم، ولم يقاتلوا المسلمين، واعتزلوا محاربة الفريقين، وكان اعتزالهم هذا اعتزالا حقيقيا يريدون به السلام، فهؤلاء لا سبيل للمؤمنين عليهم. رابعا أن الله تعالى يقول: "وإنْ جنحوا لِلسَّلْمِ فاجْنَحْ لها وتوكَّلْ على الله إنه هو السميع العليم * وإن يريدوا أن يخدعوك فإنَّ حَسْبَك الله". ففي هذه الآية الأمر بالجنوح إلى السلم إذا جنح العدو إليها حتى ولو كان جنوحه خداعا ومكرا. خامسا أن حروب الرسول صلى الله عليه وسلم كانت كلها دفاعا ليس فيها شئ من العدوان. وقتال المشركين من العرب ونبذ عهودهم بعد فتح مكة كان جاريا على هذه القاعدة. وهذا بَيّنٌ في قوله تعالى: "ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم وهَمُّوا بإخراج الرسول وهم بَدَأُوكم أَوَّلَ مرة؟ أتخشَوْنهم؟ فالله أَحَقُّ أن تخشَوْه إن كنتم مؤمنين * قاتلوهم يعذبْهم الله بأيديكم ويُخْزِهم وينصرْكم عليهم ويَشْفِ صدور قوم مؤمنين * ويُذْهِبْ غيظَ قلوبِهم. ويتوب الله على من يشاء، والله عليم حكيم". ولما تجمعوا جميعا ورَمَوُا المسلمين عن قوس واحدة أمر الله بقتالهم جميعا. يقول الله سبحانه: "وقاتِلوا المشركين كافَّةً كما يقاتلونكم كافة، واعلموا أن الله مع المتقين". وأما قتال اليهود فإنهم كانوا قد عاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هجرته، ثم لم يلبثوا أن نقضوا العهد وانضموا إلى المشركين والمنافقين ضد المسلمين، ووقفوا محاربين لهم في غزوة الأحزاب، فأنزل الله سبحانه: "قاتِلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرّمون ما حرَّم اللهُ ورسولُه، ولا يَدِينون دِينَ الحق من الذين أُوتُوا الكتابَ، حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون". وقال أيضا: "يا أيها الذين آمنوا، قاتلوا الذين يَلُونكم من الكفار، ولْيجدوا فيكم غلظة، واعلموا أن الله مع المتقين". سادسا أن النبي صلى الله عليه وسلم مر على امرأة مقتولة فقال: "ما كانت هذه لتقاتل". فعُلِم من هذا أن العلة في تحريم قتلها أنها لم تكن تقاتل مع المقاتلين، فكانت مقاتلتهم لنا هي سبب مقاتلتنا لهم، ولم يكن الكفر هو السبب. سابعا أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل الرهبان والصبيان لنفس السبب الذي نهى من أجله عن قتل المرأة. ثامنا أن الإسلام لم يجعل الإكراه وسيلة من وسائل الدخول في الدين، بل جعل وسيلة ذلك استعمال العقل وإعمال الفكر والنظر في ملكوت السموات والارض. يقول الله سبحانه: "ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا. أفأنت تُكْرِه الناسَ حتى يكونوا مؤمنين * وما كان لنفس أن

تؤمن إلا بإذن الله. ويجعل الرّجْسَ على الذين لا يعقلون؟ * قل: انظروا ماذا في السموات والارض. وما تُغْنِي الآياتُ والنُّذُرُ عن قوم لا يؤمنون". وقال: "لا إكراه في الدين. قد تَبَيَّنَ الرُّشْدُ من الغَيّ".

وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأسر الأسرى، ولم يُعْرَف أنه أكره أحدا منهم على الإسلام. وكذلك كان أصحابه يفعلون. روى أحمد عن أبي هريرة "أن ثمامة الحنفي أُسِر، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يغدو عليه فيقول: "ما عندك يا ثمامة؟". فيقول: إن تَقْتُلْ تَقْتُلْ ذا دم، وإن تَمْنُنْ تَمْنُنْ على شاكر، وإن تُرِدِ المال نُعْطِك منه ما شئت. وكان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبون الفداء، ويقولون: ما نصنع بقتل هذا؟ فمر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلم، فحله وبعث به إلى حائط أبي طلحة، وأمره أن يغتسل، فاغتسل وصلى ركعتين. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لقد حسن إسلام أخيكم".

أما النصارى وغيرهم فلم يقاتل الرسول صلى الله عليه وسلم أحدا منهم حتى أرسل رسله بعد صلح الحديبية إلى جميع الملوك يدعوهم إلى الإسلام: فأرسل إلى قيصر، وإلى كسرى، وإلى المقوقس، وإلى النجاشي وملوك العرب بالشرق والشام، فدخل في الاسلام من النصارى وغيرهم من دخل، فعمد النصارى بالشام فقتلوا بعض من قد أسلم. فالنصارى حاربوا المسلمين أولا، وقتلوا من أسلم منهم بَغْيًا وظُلْمًا. فلما بدأ النصارى بقتل المسلمين أرسل الرسول سَرِيَّة أَمَّر عليها زيد بن حارثة ثم جعفرا، ثم أَمَّر عبد الله بن رواحة. وهو أول قتال قاتله المسلمون للنصارى بمؤتة من أرض الشام. واجتمع على أصحابه خلق كثير من النصارى، واسْتُشْهد الأمراء رضي الله عنهم، وأخذ الراية خالد بن الوليد. ومما تقدم يتبين بجلاء أن الإسلام لم يأذن بالحرب إلا دفعا للعدوان، وحماية للدعوة، ومنعا للاضطهاد، وكفاية لحرية التدين، فإنها حينئذ تكون فريضة من فرائض الدين، وواجبا من واجباته المقدسة، ويطلق عليها اسم "الجهاد".

"الجهاد" مأخوذ من "الجهد"، وهو الطاقة والمشقة. يقال: "جاهد يجاهد جهادا ومجاهدة" إذا استفرغ وسعه، وبذل طاقته، وتحمل المشاقّ في مقاتلة العدو ومدافعته، وهو ما يعبَّر عنه بـ"الحرب" في العرف الحديث. والحرب هي القتال المسلح بين دولتين فأكثر، وهي أمر طبيعي في البشر لا تكاد تخلو منه أمة ولا جيل. وقد أقرته الشرائع الإلهية السابقة. ففي أسفار التوراة التي

يتداولها اليهود تقرير شريعة الحرب والقتال في أبشع صورة من صور التخريب والتدمير والإهلاك والسبي. فقد جاء في سفر "التثنية" في الإصحاح العشرين، عدد ١٠ وما بعده، ما يأتي نصه: "حين تقرب من مدينة لكي تحاربها استدعها إلى الصلح: فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك بالتسخير، ويُسْتَعْبَد لك. وإن لم تسالمك، بل عملت معك حربا، فحاصِرْها. وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة، كُلّ غنيمتها فتغنمها لنفسك، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلهك. هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جدا التي ليست من مدن هؤلاء الأمم هنا، وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيبا فلا تُبْقِ منها نَسَمَةً ما، بل تحرّمها تحريما: الحثيين، والأموريين، والكنعانيين، والفرزيين، والحويين، واليوسيين كما أمرك الرب إلهك". وفي إنجيل متى المتداول بأيدي المسيحيين في الإصحاح العاشر، عدد ٢٤ وما بعده، يقول: "لا تظنوا أني جئت لأُلْقِيَ سلاما على الأرض. ما جئت لألقي سلاما بل سيفا، فإنني جئت لأفرّق الانسان ضد أبيه، والابنة ضد أمها، والكنة ضد حماتها. وأعداء الانسان أهل بيته. من أحب أبا أو أما أكثر مني فلا يستحقني، ومن أحب ابنا أو ابنة أكثر مني فلا يستحقني. ومن لا يأخذ صليبه ويتبعني فلا يستحقني. ومن وجد حياته يضيعها. ومن أضاع حياته من أجلي يجدها". والقانون الدولي أقر الظروف والأحوال التي تُشْرَع فيها الحرب، ووضع لها القواعد والمبادئ والنظم التي تخفف من شرورها وويلاتها، وإن كان لم يتم شئ من ذلك عند التطبيق.

أرسل الله رسوله إلى الناس جميعا، وأمره أن يدعو إلى الهدى ودين الحق، ولبث في مكة يدعو إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة. وكان لا بد من أن يلقى مناوأة من قومه، الذين رأوا أن الدعوة الجديدة خطر على كيانهم المادي والأدبي، فكان توجيه الله له أن يلقى هذه المناوأة بالصبر والعفو والصفح الجميل: "واصبر لحكم ربك، فإنك بأعيننا"، "فاصفح عنهم، وقل: سلام. فسوف يعلمون"، "فاصفح الصفح الجميل"، "قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله". ولم يأذن الله بأن يقابل السيئة بالسيئة أو يواجه الأذى بالأذى أو يحارب الذين حاربوا الدعوة أو يقاتل الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات: "ادفع بالتي هي أحسنُ السيئةَ. نحن أعلم بما يصفون". وكل ما أمر به جهادا في هذه الفترة أن يجاهد بالقرآن والحجة والبرهان: "وجاهِدْهم به جهادا كبيرا". ولما اشتد الأذى

وتتابع الاضطهاد حتى وصل قمته بتدبير مؤامرة لاغتيال الرسول الكريم اضْطُرَّ أن يهاجر من مكة إلى المدينة، ويأمر أصحابه بالهجرة إليها بعد ثلاث عشرة سنة من البعثة: "وإذ يمكر بك الذين كفروا ليُثْبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك، ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين"، "إلا تنصروه فقد نصره الله".

وفي المدينة عاصمة الاسلام الجديدة تَقَرَّر الإذن بالقتال حين أطبق عليهم الأعداء، واضْطُرّوا إلى امتشاق الحسام دفاعا عن النفس، وتأمينا للدعوة. وكان أولَ آية نزلت قولُ الله سبحانه: "أُذِن للذين يقاتلون بأنهم ظُلِموا، وإن الله على نصرهم لقدير * الذين أُخْرِجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا: ربُّنا الله. ولولا دَفْعُ الله الناسَ بعضَهم ببعضٍ لهُدِّمَتْ صوامعُ وبِيَعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يُذْكَر فيها اسم الله كثيرا. ولَيَنْصُرَنَّ اللهُ من ينصره إن الله لقوي عزيز * الذين إن مَكَّنّاهم في الارض أقاموا الصلاة وآتَوُا الزكاة وأمروا بالمعروف ونَهَوْا عن المنكر. ولله عاقبة الامور". وفي هذه الآيات تعليل للإذن بالقتال بأمور ثلاثة: ١- أنهم ظُلِموا بالاعتداء عليهم وإخراجهم من ديارهم بغير حق إلا أن يدينوا دين الحق ويقولوا: ربنا الله. ٢- أنه لولا إذن الله للناس بمثل هذا الدفاع لهدمت جميع المعابد التي يُذْكَر فيها اسم الله كثيرا بسبب ظلم الكافرين، الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر. ٣- أن غاية النصر والتمكين في الأرض والحكم إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. وفي السنة الثانية من الهجرة فرض الله القتال، وأوجبه بقوله تعالى: "كُتِب عليكم القتال وهو كُرْهٌ لكم. وعسى أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئًا وهو شر لكم. والله يعلم وأنتم لا تعلمون".

والجهاد ليس فرضا على كل فرد من المسلمين، وإنما هو فرض على الكفاية إذا قام به البعض، واندفع به العدو، وحصل به الغَنَاء، سقط عن الباقين. من الفرائض ما يجب على كل فرد أن يقوم به ولا يسقط بإقامة البعض له، مثل الإيمان والطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج. فهذه فرائض عينية يلزم كلَّ فرد أداؤها، ولا يحل له أن يقصّر فيها. ومن الفرائض ما يجب على بعض الناس دون البعض الآخر، وتسمى هذه الفرائض بـ"فروض الكفاية". وهي أنواع: ١- النوع الاول ديني، مثل العلم، والتعلم، وحكم الشبهات، والرد على الشكوك التي تثار حول الاسلام، وصلاة الجنازة، وإقامة الجماعة، والأذان، ونحو ذلك. ٢- والنوع الثاني ما يتصل بإصلاح النظام المعيشي،

مثل الزراعة، والصناعة، والطب، ونحو ذلك من الحرف التي يضر تعطيلها أمر الدين والدنيا . ٣- والنوع الثالث من الفروض الكفائية ما يُشْتَرَط فيه الحاكم، مثل الجهاد، وإقامة الحدود . فإن هذه من حق الحاكم وحده، وليس لأي فرد أن يقيم الحد على غيره. ٤- والنوع الرابع ما لا يشترط فيه الحاكم، مثل الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الفضائل، ومطاردة الرذائل.

فهذه الفروض الكفائية لا تجب على كل فرد، وإنما الواجب أن ينهض بها بعض الأفراد . فإذا قاموا بها، وحصلت بهم الكفاية، سقط الوجوب عن الأفراد جميعا، وإذا لم يقوموا بها أثموا جميعا . يقول الله تعالى: "وما كان المؤمنون لِيَنْفِروا كافّة. فلولا نَفَرَ من كل فرقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يَحْذَرون". وقال سبحانه: "يأيها الذين آمنوا، خذوا حِذْرَكم، فانْفِروا ثُبَاتٍ أو انفروا جميعا". وفي البخاري: "ويذكر عن ابن عباس: "انفروا ثُبَاتٍ": سرايا متفرقين". وقال سبحانه: "لا يستوي القاعدون من المؤمنين غيرِ أُولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم. فَضَّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجةً. وكُلاًّ وَعَد الله الحسنى. وفَضَّل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما". وروى مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث بعثا إلى بني لحيان من هذيل، فقال: "لينبعثْ من كل رجلين أحدُهما، والأجر بينهما". ولأنه لو وجب على الكل لفسدت مصالح الناس الدنيوية، فوجب ألا يقوم به إلا البعض.

ولا يكون الجهاد فرض عين إلا في الصور الآتية: ١- أن يحضر المكلَّف صف القتال، فإن الجهاد يتعين في هذه الحال. يقول الله سبحانه: "يأيها الذين آمنوا، إذا لقيتم فئة فاثبتوا". ويقول الله تبارك وتعالى: "يأيها الذين آمنوا، إذا لَقِيتُم الذين كفروا زَحْفًا فلا تُوَلُّوهم الأدبار". ٢- إذا حضر العدو المكان أو البلد الذي يقيم به المسلمون فإنه يجب على أهل البلد جميعا أن يخرجوا لقتاله، ولا يحل لأحد أن يتخلى عن القيام بواجبه نحو مقاتلته إذا كان لا يمكن دفعه إلا بتكتلهم عامة ومناجزتهم إياه. يقول الله سبحانه وتعالى: "يأيها الذين آمنوا، قاتلوا الذين يَلُونكم من الكفار". ٣- إذا استنفر الحاكم أحدا من المكلفين فإنه لا يسعه أن يتخلى عن الاستجابة إليه لما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية. وإذا اسْتُنْفِرتم فانفروا". رواه البخاري. أي إذا طُلِب منكم الخروج إلى الحرب فاخرجوا. يقول الله

سبحانه: "يأيها الذين آمنوا، ما لكم إذا قيل لكم: انفروا في سبيل الله اثَّاقَلْتُم إلى الأرض؟ أَرَضِيتُم بالحياة الدنيا مِنَ الآخرة؟ فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل" . . . " .

وفى كتاب "الخمر" لم يزد ابن رشد كعادته عن استعراض آراء الفقهاء المختلفة دون أن يشفع ذلك برأيه هو فى ذلك الموضوع، أو يتبعه بنظرات فى مضارّ الخمر وتأثيرها على الفرد والمجتمع. أما السيد سابق فكان لنا منه الفقرات التالية، ومن شأن مثل تلك الفقرات إشاعة الحرارة فى الموضوع وتشجيع القارئ على المضى فى القراءة وإشعاره بخطورة الأمر بخلاف ما لو انحصر الكلام فى الحكم الشرعى المجرد البارد كما هو الحال فى كتاب ابن رشد . قال السيد سابق: "وقد كان الناس يشربون الخمر حتى هاجر الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة، فكثر سؤال المسلمين عنها وعن لعب الميسر لما كانوا يَرَوْنَه من شرورهما ومفاسدهما، فأنزل الله عز وجل: "يسألونك عن الخمر والميسر. قل: فيهما إثمٌ كبير ومنافعُ للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما" . أي أن في تعاطيهما ذنبا كبيرا لما فيهما من الأضرار والمفاسد المادية والدينية، وأن فيهما كذلك منافع للناس. وهذه المنافع مادية، وهي الربح بالاتجار في الخمر، وكسب المال دون عناء في الميسر. ومع ذلك فإن الإثم أرجح من المنافع فيهما . وفي هذا ترجيح لجانب التحريم، وليس تحريما قاطعا . ثم نزل بعد ذلك التحريم أثناء الصلاة تدرجا مع الناس الذين ألفوها وعدوها جزءا من حياتهم. قال الله سبحانه: "يا أيها الذين آمنوا، لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون" . وكان سبب نزول هذه الآية أن رجلا صلى وهو سكران فقرأ: "قل: يا أيها الكافرون * أعبد ما تعبدون" . . . إلى آخر السورة، بدون ذكر النفي. وكان ذلك تمهيدا لتحريمها نهائيا، ثم نزل حكم الله بتحريمها نهائيا . قال الله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا، إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رِجْسٌ من عمل الشيطان، فاجتنبوه لعلكم تفلحون * إنما يريد الشيطان أن يُوقِعَ بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر، ويَصُدَّكم عن ذكر الله وعن الصلاة. فهل أنتم منتهون؟" . وظاهِرٌ من هذا أن الله سبحانه عطف على الخمر الميسر والأنصاب والأزلام. وحكم على هذه الاشياء كلها بأنها: ١- رجس، أي خبيث مستقذَر عند أولي الالباب. ٢- ومِنْ عمل الشيطان وتزيينه ووسوسته. ٣- وإذا كان ذلك كذلك فإن من الواجب اجتنابها والبعد عنها ليكون الانسان مُعَدًّا ومهيًّأً للفوز والفلاح. ٤- وأن إرادة الشيطان بتزيينه تناول الخمر ولعب الميسر في إيقاع العداوة والبغضاء بسبب هذا

التعاطي، وهذه مفسدة دنيوية. ٥- وأن إرادته كذلك في الصد عن ذكر الله والإلهاء عن الصلاة، وهذه مفسدة أخرى دينية. ٦- وأن ذلك كله يوجب الانتهاء عن تعاطي شئ من ذلك. وهذه الآية آخر ما نزل في حكم الخمر، وهي قاضية بتحريمها تحريما قاطعا. وأخرج عبد بن حميد عن عطاء، قال: أول ما نزل من تحريم الخمر: "يسألونك عن الخمر والميسر. قل: فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما"، فقال بعض الناس: نشربها لمنافعها، وقال آخرون: لا خير في شئ فيه إثم. ثم نزلت: "يا أيها الذين آمنوا، لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون"، فقال بعض الناس: نشربها ونجلس في بيوتنا، وقال آخرون: لا خير في شئ يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين. فنزلت: "يا أيها الذين آمنوا، إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان، فاجتنبوه لعلكم تفلحون * إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة، فهل أنتم منتهون؟"، فنهاهم فانتَهَوْا. وكان هذا التحريم بعد غزوة الأحزاب. وعن قتادة أن الله حرم الخمر في سورة "المائدة" بعد غزوة الأحزاب، وكانت غزوة الاحزاب سنة أربع أو خمس هجرية. وذكر ابن إسحاق أن التحريم كان في غزوة بني النَّضِير، وكانت سنة أربع هجرية على الراجح. وقال الدمياطي في سيرته: كان تحريمها عام الحديبية سنة ست هجرية.

وتحريم الخمر يتفق مع تعاليم الاسلام، التي تستهدف إيجاد شخصية قوية في جسمها ونفسها وعقلها. وما من شك في أن الخمر تضعف الشخصية وتذهب بمقوماتها، ولا سيما العقل. يقول أحد الشعراء:

شربتُ الخمر حتى ضل عقلي ... كذاك الخمرُ تفعل بالعقول

وإذا ذهب العقل تحول المرء إلى حيوان شرير، وصدر عنه من الشر والفساد ما لا حد له. فالقتل والعدوان والفحش وإفشاء الاسرار وخيانة الأوطان من آثاره. وهذا الشر يصل إلى نفس الانسان، وإلى أصدقائه وجيرانه، وإلى كل من يسوقه حظه التعس إلى الاقتراب منه. فعن علي كرم الله وجهه أنه كان مع عمه حمزة، وكان له شارفان، أي ناقتان مسنتان، أراد أن يجمع عليهما الإذخر، وهو نبات طيب الرائحة، مع صائغ يهودي ويبيعه للصواغين ليستعين بثمنه على وليمة فاطمة رضي الله عنها، عند إرادة البناء بها. وكان عمه حمزه يشرب الخمر مع بعض الأنصار،

ومعه قينة تغنيه، فأنشدت شعرا حثته به على نحر الناقتين وأخذ أطايبهما ليأكل منها، فثار حمزة وجَبَّ أسنمتهما وأخذ من أكبادهما. فلما رأى علي ذلك تألم ولم يملك عينيه، وشكا حمزةَ إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فدخل النبي على حمزة، ومعه علي وزيد بن حارثة فتغيظ عليه وطفق يلومه، وكان حمزة ثملا قد احمرت عيناه، فنظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال له ولمن معه: وهل أنتم إلا عبيد لأبي؟ فلما علم النبي صلى الله عليه وسلم أنه ثمل نكص على عقبيه القهقرى، وخرج هو ومن معه. هذه هي آثار الخمر حينما تلعب برأس شاربها وتفقده وعيه. ولهذا أطلق عليها الشرع: أم الخبائث. فعن عبد الله بن عمرو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الخمر أم الخبائث". وعن عبد الله بن عمرو قال: "الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر، ومن شرب الخمر ترك الصلاة، ووقع على أمه وخالته وعمته". رواه الطبراني في "الكبير" من حديث عبد الله بن عمرو، وكذا من حديث ابن عباس بلفظ "من شربها وقع على أمه". وكما جعلها أم الخبائث أكد حرمتها، ولعن متعاطيها وكل من له بها صلة، واعتبره خارجا عن الإيمان. فعن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم "لعن في الخمر عشرة: عاصرها، ومعتصرها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة إليه، وساقيها، وبائعها، وآكل ثمنها، والمشتري لها، والمشترَى له". رواه ابن ماجه والترمذي. وقال: حديث غريب. وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن". رواه أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي. وجعل جزاء من يتناولها في الدنيا أن يحرم منها في الاخرة لانه استعجل شيئًا فجُوزِيَ بالحرمان منه. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب لم يشربها في الاخرة، وإن دخل الجنة".

وكما أن الخمر محرمة في الاسلام فهي محرمة في المسيحية كذلك. وقد استفتت جماعة منع المسكرات رؤساء الديانة المسيحية بالوجه القبلى بالجمهورية العربية المتحدة، فأَفتَوْا بما خلاصته "أن الكتب الإلهية جميعها قضت على الإنسان أن يبتعد عن المسكرات". كذلك استدل رئيس كنيسة السوريين الأورثوذكس على تحريم المسكرات بنصوص الكتاب المقدس، ثم قال: "وخلاصة القول إن المسكرات إجمالا محرمة في كل كتاب، سواء كانت من العنب أم من سائر المواد كالشعير والتمر والعسل والتفاح وغيرها. ومن شواهد العهد الجديد في ذلك قول بولس في رسالته إلى أهل

إفسس (٥/ ٨): "ولا تسكروا بالخمر الذي فيه الخلاعة"، ونهيه عن مخالطة السكير (إكوه/ ١١)، وجَزْمه بأن السكيرين لا يَرْقَوْن ملكوت السموات (غلاه/ ٢١- إكو ٦/ ٩- ١٠).

وقد لخصت مجلة "التمدين الإسلامي" بقلم الدكتور عبد الوهاب خليل ما في الخمر من أضرار نفسية وبدنية وخلقية وما يترتب عليها من آثار سيئة في الفرد والجماعة فقالت: وإذا سألنا جميع العلماء، سواء علماء الدين أو الطب أو الاخلاق أو الاجتماع أو الاقتصاد، وأخذنا رأيهم في تعاطي المسكرات لكان جواب الكل واحدا، وهو منع تعاطيها منعا باتا لأنها مضرة ضررا فادحا. فعلماء الدين يقولون إنها محرمة، وما حرمت إلا لانها أم الخبائث. وعلماء الطب يقولون إنها من أعظم الأخطار التي تهدد نوع البشر، لا بما تورثه مباشرة من الأضرار السامة فحسب، بل بعواقبها الوخيمة أيضا، إذ إنها تمهد السبيل لخطر لا يقل ضررا عنها، ألا وهو السل. والخمر توهن البدن وتجعله أقل مقاومةً وجَلَدًا في كثير من الأمراض مطلقا. وهي تؤثر في جميع أجهزة البدن، وخاصة في الكبد. وهي شديدة الفتك بالمجموعة العصبية. لذلك لا يستغرب أن تكون من أهم الاسباب الموجبة لكثير من الأمراض العصبية، ومن أعظم دواعي الجنون والشقاوة والإجرام، لا لمستعملها وحده، بل وفي أعقابه من بعده. فهي إذن علة الشقاء والعَوَز والبؤس، وهي جرثومة الإفلاس والمسكنة والذل، وما نزلت بقوم إلا أودت بهم: مادة ومعنى، بدنا وروحا، جسما وعقلا. وعلماء الأخلاق يقولون: لكي يكون الانسان محافظا على الرزانة والعفة والشرف والنخوة والمروءة يلزم عدم تناوله شيئًا يضيع به هذه الصفات الحميدة. وعلماء الاجتماع يقولون: لكي يكون المجتمع الانساني على غاية من النظام والترتيب يلزم عدم تعكيره بأعمال تخل بهذا النظام. وعندها تصبح الفوضى سائدة، والفوضى تخلق التفرقة، والتفرقة تفيد الاعداء. وعلماء الاقتصاد يقولون إن كل درهم نصرفه لمنفعتنا فهو قوة لنا وللوطن. وكل درهم نصرفه لمضرتنا فهو خسارة علينا وعلى وطننا. فكيف بهذه الملايين من الليرات التي تذهب سُدًى على شرب المسكرات على اختلاف أنواعها، وتؤخرنا ماليا، وتذهب بمروءتنا ونخوتنا؟ فعلى هذا الاساس نرى أن العقل يأمرنا بعدم تعاطي الخمر. وإذا أرادت الحكومة أخذ رأى العلماء الخبيرين في هذا المضمار فقد كفيناها مؤنة التعب في هذه السبيل، وأتيناها بالجواب بدون أن تتكبد مشقة أو تصرف فلسا واحدا، إذ جميع العلماء متفقون على ضررها. والحكومة من الشعب، والشعب يريد من حكومته رفع الضرر والأذى، وهي

مسؤولة عن رعيتها . وبمنع المسكرات يغدو أفراد الأمة أقوياء البنية صحيحي الجسم، أقوياء العزيمة ذوي عقل ناضج. وهذه من أهم الوسائل المؤدية إلى رفع المستوى الصحي في البلاد، وكذلك هي الدعامة الاولى لرفع المستوى الاجتماعي والأخلاقي والاقتصادي، إذ تخفف العناء عن كثير من الوزارات، وخاصة وزارة العدل، فيصبح رواد القصور العدلية والسجون قليلين، وبعدها تصبح السجون خالية تتحول إلى دور يستفاد منها بشتى الإصلاحات الاجتماعية. هذه هي الحضارة والمدنية، وهذه هي النهضة. وهذا هو الرقي والوعي، وهذا هو المعيار والميزان لرقي الامم. هذه هي الاشتراكية والتعاونية بعينها وحقيقتها . أي نشترك ونتعاون على رفع الضرر والأذى. وباب العمل الجدي المنتج واسع: "وقل: اعملوا، فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون" اهـ.

هذه الأضرار الآنفة ثبتت ثبوتا لا مجال فيه لشك أو ارتياب، مما حمل كثيرا من الدول الواعية على محاربة تعاطي الخمر وغيرها من المسكرات. وكان في مقدمة من حاول منع تعاطيها من الدول أمريكا . فقد نشر في كتاب "تنقيحات" للسيد أبو الاعلى المودودي ما يأتي: "منعت حكومة أمريكا الخمر، وطاردتها في بلادها، واستعملت جميع وسائل المدنية الحاضرة كالمجلات والمحاضرات والصور والسينما لتهجين شربها، وبيان مضارها ومفاسدها . ويقدرون ما أنفقت الدولة في الدعاية ضد الخمر بما يزد على ٦٠ مليون دولار، وأن ما نشرته من الكتب والنشرات يشتمل على ١٠ بلايين صفحة، وما تحملته في سبيل قانون التحريم في مدة أربعة عشر عاما لا يقل عن ٢٥٠ مليون جنيها، وقد أعدم فيها ٣٠٠ نفس، وسجن ٣٣٥، ٥٣٢ نفس، وبلغت الغرامات إلى ١٦ مليون جنيها، وصادرت من الأملاك ما يبلغ ٤٠٠ مليون وأربعة ملايين جنيه، ولكن كل ذلك لم يزد الأمة الامريكية إلا غراما بالخمر وعنادا في تعاطيها حتى اضْطُرَّت الحكومة سنة ١٩٣٣ إلى سحب هذا القانون وإباحة الخمر في مملكتها إباحة مطلقة. انتهى.

إن أمريكا قد عجزت عجزا تاما عن تحريم الخمر بالرغم من الجهود الضخمة التي بذلتها . ولكن الإسلام، الذي ربى الأمة على أساس من الدين، وغرس في نفوس أفرادها غراس الايمان الحق، وأحيا ضميرها بالتعاليم الصالحة والأسوة الحسنة لم يصنع شيئا من ذلك، ولم يتكلف مثل هذا الجهد، ولكنها كلمة صدرت من الله استجابت لها النفوس استجابة مطلقة. روى البخاري ومسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: "ما كان لنا خمر غير فضيخكم هذا الذي تسمونه:

الفضيخ. إني لقائم أسقي أبا طلحة وأبا أيوب ورجالا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في بيتنا إذ جاء رجل فقال: هل بلغكم الخبر؟ فقلنا: لا. فقال: إن الخمر قد حرمت. فقال: يا أنس، أَرِقْ هذه القِلال. قال: فما سألوا عنها ولا راجعوها بعد خبر الرجل. وهكذا يصنع الايمان بأهله".

وقد لاحظت أن ابن رشد لم يتعرض لخطيئة اللواط فى أى مكان من كتابه، فضلا عن أن يقدم لنا دراسة عن مضاره المختلفة التى حرَّمه الله من أجلها رغم أنه كان ولا يزال معروفا فى كل المجتمعات بما فيها المجتمعات الإسلامية. أما السيد سابق الطالب الشاب فلم يَكْتَفِ بعرض آراء الفقهاء فى موضوع اللواط والإدلاء برأيه هو فقط، بل أضاف إلى ذلك عدة فقرات تتناول هذه الجريمة من الناحية الطبية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية. قال السيد سابق عن ذلك الضرب من الشذوذ المغثّى: "إن جريمة اللواط من أكبر الجرائم، وهي من الفواحش المفسدة للخلق وللفطرة وللدين والدنيا، بل وللحياة نفسها. وقد عاقب الله عليها بأقسى عقوبة، فخسف الارض بقوم لوط، وأمطر عليهم حجارة من سِجّيل جزاء فعلتهم القذرة، وجعل ذلك قرآنا يتلى ليكون درسا. قال الله سبحانه: "ولُوطًا إذ قال لقومه: أتأتون الفاحشة ما سَبَقكم بها من أحد من العالمين؟ * إنكم لتأتون الرجالَ شهوةً من دون النساء، بل أنتم قومٌ مسرفون * وما كان جوابَ قومه إلا أن قالوا: أَخْرِجوهم من قريتكم. إنهم أناس يتطهرون * فأنجيناه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين * وأمطرنا عليهم مطرا، فانظر كيف كان عاقبة المجرمين". وقال تعالى: "ولما جاءت رسلنا لوطا سِيءَ بهم وضاق بهم ذَرْعًا وقال: هذا يومٌ عصيبٌ * وجاءه قومه يُهْرَعون إليه، ومِنْ قَبْلُ كانوا يعملون السيئات. قال: يا قوم، هؤلاء بناتي هُنَّ أطهر لكم. فاتقوا الله، ولا تُخْزُونِ في ضيفي. أليس منكم رجل رشيد؟ * قالوا: لقد علمتَ ما لنا في بناتك من حق، وإنك لتعلم ما نريد * قال: لو أن لي بكم قوةً أو آوي إلى ركن شديد! * قالوا: يا لوط، إنا رُسُلُ ربّك. لن يصلوا إليك. فأَسْرِ بأهلك بِقِطْعٍ من الليل، ولا يلتفت منكم أحد، إلا امرأتك. إنه مصيبُها ما أصابهم. إن موعدهم الصبح. أليس الصبح بقريب؟ * فلما جاء أمرنا جعلنا عاليَها سافلَها، وأمطرنا عليها حجارة من سِجّيلٍ منضودٍ * مُسَوَّمَةً عند ربك، وما هي من الظالمين ببعيد". وقد أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بقتل فاعله ولعنه. روى أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن عكرمة

عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به" . ولفظ النسائي: "لعن الله من عمل عمل قوم لوط! لعن الله من عمل عمل قوم لوط! لعن الله من عمل عمل قوم لوط" . قال الشوكاني: "وما أحقَّ مرتكب هذه الجريمة ومقارف هذه الرذيلة الذميمة بأن يعاقَب عقوبة يصير بها عبرة للمعتبرين، ويعذَّب تعذيبا يكسر شهوة الفسقة المتمردين. فحقيق بمن أتى بفاحشة قوم ما سبقهم بها من أحد من العالمين أن يَصْلَى من العقوبة بما يكون من الشدة والشناعة مشابها لعقوبتهم. وقد خسف الله تعالى بهم، واستأصل بذلك العذاب بِكْرَهم وثَيِّبَهم" . وإنما شدد الاسلام في عقوبة هذه الجريمة لآثارها السيئة وأضرارها في الفرد والجماعة. وهذه الأضرار نذكرها ملخصة من كتاب: "الإسلام والطب" فيما يلي:

من شأن اللِّوَاطة أن تصرف الرجل عن المرأة، وقد يبلغ به الأمر إلى حد العجز عن مباشرتها . وبذلك تتعطل أهم وظيفة من وظائف الزواج، وهي إيجاد النسل. ولو قُدّر لمثل هذا الرجل أن يتزوج فإن زوجته تكون ضحية من الضحايا ، فلا تظفر بالسكن ولا بالمودة ولا بالرحمة التي هي دستور الحياة الزوجية، فتقضي حياتها معذبة معلقة لا هي متزوجة ولا مطلقة. وإن هذه العادة تغزو النفس، وتؤثر في الاعصاب تأثيرا خاصا أحد نتائجه الإصابة بالانعكاس النفسي في خلق الفرد، فيشعر في صميم فؤاده بأنه ما خلق ليكون رجلا، وينقلب الشعور إلى شذوذ به ينعكس شعور اللائط انعكاسا غريبا ، فيشعر بميل إلى بني جنسه وتتجه أفكاره الخبيثة إلى أعضائهم التناسلية. ومن هذا تستطيع أن تتبين العلة الحقيقية في إسراف بعض الشبان الساقطين في التزين وتقليدهم النساء في وضع المساحيق المختلفة على وجوههم، ومحاولتهم الظهور بمظهر الجمال بتحمير أصداغهم، وتزجيج حواجبهم، وتثنيهم في مشيتهم، إلى غير ذلك مما نشاهده جميعا في كل مكان، وتقع عليه أبصارنا في كثير من الأحيان. ولقد أثبتت كتب الطب كثيرا من الوقائع الغريبة التي تتعلق بهذا الشذوذ أضرب صفحا عن ذكرها . ولا يقتصر الأمر على إصابة اللائط بالانعكاس النفسي، بل هنالك ما تسببه هذه الفاحشة من إضعاف القوى النفسية الطبيعية في الشخص كذلك، وما تحدثه من جعله عرضة للإصابة بأمراض عصبية شاذة وعلل نفسية شائنة تفقده لذة الحياة، وتسلبه صفة الإنسانية والرجولة، فتُحْيِي فيه لُوثات وراثية خاصة، وتظهر عليه آفات عصبية كامنة تبديها هذه الفاحشة، وتدعو إلى تسلطها عليه. ومثل هذه الآفات العصبية النفسية

الأمراض السادية، والماسوشية، والفيتشزم وغيرها . واللواط، بجانب ذلك، يسبب اختلالا كبيرا في توازن عقل المرء، وارتباكا عاما في تفكيره، وركودا غريبا في تصوراته، وبلاهة واضحة في عقله، وضعفا شديدا في إرادته. وإن ذلك ليرجع إلى قلة الإفرازات الداخلية التي تفرزها الغدة الدرقية والغدد فوق الكُلَى وغيرها مما يتأثر باللواط تأثرا مباشرا، فيضطرب عملها وتختل وظائفها . وإنك لتجد هنالك علاقة وثيقة بين النيورستانيا واللواط، وارتباطا غريبا بينهما، فيصاب اللائط بالبله والعبط وشرود الفكر وضياع العقل والرشاد . واللواط إما أن يكون سببا في ظهور مرض السويداء أو يغدو عاملا قويا على إظهاره وبعثه. ولقد وجد أن هذه الفاحشة وسيلة شديدة التأثير على هذا الداء من حيث مضاعفتها له وزيادة تعقيدها لأعراضه. ويرجع ذلك للشذوذ الوظيفي لهذه الفاحشة المنكرة وسوء تأثيرها على أعصاب الجسم.

واللواط علة شاذة وطريقة غير كافية لإشباع العاطفة الجنسية، وذلك لأنها بعيدة الأصل عن الملامسة الطبيعية، لا تقوم بإرضاء المجموع العصبي، شديدة الوطأة على الجهاز العضلي، سيئة التأثير على سائر أجزاء البدن. وإذا نظرنا إلى فسيولوجيا الجماع والوظيفة الطبيعية التي تؤديها الأعضاء التناسلية وقت المباشرة، ثم قارنا ذلك بما يحدث في اللواط وجدنا الفرق بعيدا، والبون بين الحالتين شاسعا . ناهيك بعدم صلاحية الموضع وفقد ملاءمته للوضع الشاذ . وإنك إذا نظرت إلى اللواط من ناحية أخرى وجدته سببا في تمزق المستقيم وهتك أنسجته وارتخاء عضلاته وسقوط بعض أجزائه، وفقد السيطرة على المواد البرازية وعدم استطاعة القبض عليها، ولذلك تجد الفاسقين دائمي التلوث بهذه المواد المتعفنة بحيث تخرج منهم بغير إرادة أو شعور.

واللواط لُوثة أخلاقية ومرض نفسي خطير، فتجد جميع من يتصفون به سيئي الخلق فاسدي الطباع، لا يكادون يميزون بين الفضائل والرذائل، ضعيفي الإرادة ليس لهم وجدان يؤنبهم ولا ضمير يردعهم، لا يتحرج أحدهم ولا يردعه رادع نفسي عن السطو على الأطفال والصغار واستعمال العنف والشدة لإشباع عاطفته الفاسدة والتجرؤ على ارتكاب الجرائم التي نسمع عنها كثيرا ونطالع أخبارها في الجرائد السيارة وفي غيرها، ونجد تفاصيل حوادثها في المحاكم وفي كتب الطب. واللواط، فوق ما ذكرت، يصيب مقترفيه بضيق الصدر ويرزؤهم بخفقان القلب، ويتركهم بحال من الضعف العام يعرضهم للإصابة بشتى الأمراض ويجعلهم نهبة لمختلف العلل والأوصاب.

ويضعف اللواط كذلك مراكز الإنزال الرئيسية في الجسم ويعمل على القضاء على الحيوية المنوية فيه، ويؤثر على تركيب مواد المنيّ، ثم ينتهي الأمر بعد قليل من الزمن بعدم القدرة على إيجاد النسل، والإصابة بالعقم، مما يحكم على اللائطين بالانقراض والزوال. ونستطيع أن نقول إن اللواط يسبب، بجانب ذلك، العدوى بالحمى التيفودية والدوسنطاريا وغيرهما من الأمراض الخبيثة التي تنتقل بطريق التلوث بالمواد البرازية المزودة بمختلف الجراثيم، المملوءة بشتى أسباب العلل والأمراض. ولا يخفى أن الأمراض التي تنتشر بالزنا يمكن أن تنتشر كذلك بطريق اللواط، وتصيب أصحابه فتفتك بهم فتكا ذريعا، فتُبْلِي أجسامهم، وتحصد أرواحهم. مما تقدم تتبين حكمة التشريع الاسلامي في تحريم اللواط، وتظهر دقة أحكامه في التنكيل بمقترفيه، والأمر بالقضاء عليهم وتخليص العالم من شرورهم".

كذلك كان بمستطاع ابن رشد أن يضيف إلى أبواب الفقه التقليدية بابا آخر يتناول قضايا الحكم والشورى وحقوق الرعية وما إلى ذلك، لكنه لم يفعل. وهذا يدل على أمرين: الأول أنه لا يستطيع الخروج على ما جرى عليه الفقه التقليدى. فكيف يوصف إذن بأنه حر الفكر مستقل عما يجرى عليه الآخرون؟ والثانى أنه كان يخشى أذى الحكام إن هو فَكَّر فى الحديث عن حقوق الرعية ومتى ينبغى أن تسمع للحاكم وتطيع، ومتى يجب عليها أن تثور عليه وتخلعه. ولقد ترك الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة الكرام أحاديث وآثارا فى ذلك السبيل، علاوة على ما تضمنه القرآن المجيد من نصوص فى هذا الميدان الخطير، فكيف تجاهل ذلك كلَّه ابنُ رشد وحصر نفسه فيما هو موجود فى كتب الفقه التقليدية لم يشأ أن يخرج عنها؟ ترى أَلَوْ كان الرجل حر الفكر مستقل العقل والضمير وكان يتقدم عصره كما صوره لنا حواريوه المحدَثون أكان يغفل إضافة هذا الباب لكتابه، وهو باب مهم جدا لاتصاله بجانب خطير من حياة الناس وتدبير معاشاتهم وتحقيق الأمن لهم والدفاع عن الدين والأمة والحفاظ على كرامتها ورفعة شأنها . . . إلخ، وله اتصال وثيق بتاريخ المسلمين وحكامهم؟ وما كان ابن رشد، لو فكر فى تناول هذا الموضوع، ليبدأ من الصفر، إذ ثم علماء تناولوا تلك القضية فى كتب مستقلة. لقد اكتفى ابن رشد، فى غمرة افتتانه بالفلسفة الإغريقية، بتلخيص كتاب "الجمهورية" لأفلاطون[١] بأمثلته البعيدة عن واقعنا وديننا وتاريخنا وبكلامه

---

[١] عنوانه: "الضرورى فى السياسة– مختصر كتاب "السياسة" لأفلاطون".

المدابر لمنطق الحياة والعقل فى بعض الأحيان عن أن يفكر فى تأليف كتاب من عندياته يعتمد فيه على القرآن والسنة وسياسة الخلفاء الراشدين. وحينما كان يرفد ما قاله أفلاطون بأمثلة من تاريخنا لم يكن موفقا كثيرا فى تنزيلها على ما يقول الفيلسوف الإغريقى. وذلك بالإضافة إلى عسر الأسلوب حسبما تومئ لنا ترجمة الكتاب التى قام بها د. أحمد شحلان نقلا عن العبرية، إذ ضاع، فيما يبدو، كتاب ابن رشد ولم يبق له من أثر إلا فى تلك الترجمة العبرية.

وإلى القراء هذه السطور من الكتاب المذكور، الذى حاول فيه شحلان أن يحافظ على أسلوب ابن رشد ما أمكن حسبما قال، وهى ترينا اللغة الوعرة والغموض والتناقض والروح التى لا تتمشى مع أوضاعنا، ولا أدرى ما الذى أعجب ابن رشد فيه ولماذا لم يفكر فى كتابة شىء إسلامى فى هذا الموضوع بدلا من هذه التبعية للفكر اليونانى. قال تحت عنوان "السياسة الجماعية أو مدينة الحرية": "فأما (المدينة) الجماعية فهى التى يكون فيها كل واحد من الناس مطلقا (من كل قيد) ويفعل ما يرغب فيه، ويتحرك نحو كل شىء تهفو إليه نفسه من أمور الجماعة. ولذلك ينشأ فى هذه المدينة جُمَّاع الأشياء المختلفة مما هو فى المدن الأخرى: فيكون فيها قوم ممن يحبون الكرامة، وقوم يحبون اكتساب الأموال، وآخرون يحبون التغلب. وغير بعيد أن يكون فيها مَنْ له فضائل بها يتحرك. ولذلك تنشأ فى هذه المدينة كل الصنائع والهيئات، وتكون معدَّة لأن تنشأ فيها المدينة الفاضلة وسائر أنواع المدن.

وبيَّن أنه لا سيادة (= فى هذه المدينة) إلا بإرادة المَسُودين أو تبعًا للقوانين الفطرية لأنه يُظَنّ أيضا فى هذه المدينة أنه لا ينبغى أن يُسْمَح لكل واحد من الناس أن يفعل ما يشاء لأن هذا يقود إلى أن يقاتل بعضهم بعضا ويسلب البعض منهم البعض الآخر. فهذه أيضا شهوة من الشهوات التى طُبِع عليها كثير من الناس. ولذلك مما لا ريب فيه أن تحفظ على الناس حقوقهم الأولى، وهى الأماكن التى يختارها أهل المدينة أولَ مَقْدَمهم إلى هذه المدينة، وكذا مطعمهم مما هو موجود بها أيضا. يلى ذلك حقوقهم الثوانى التى هى البيع والشراء. تليها حقوق ثوالث هى هيئاتهم (ما يكون عليه أمرهم فى المدينة) وما شابه ذلك.

وبيَّن أن البيت فى هذه المدينة هو المقصد الأول، والمدينة إنما هى من أجله. ولذلك كانت المدينة أسروية (= تقوم على ا لحسب والنسب) فى معناها الكامل على عكس ما عليه الحال فى

المدينة الفاضلة. ولكل من أهل هذه المدينة، إذا أراد، أن يستمتع بالطيبات. ولعل أغلب هذه المدن الموجودة اليوم هى جماعية. والرجل الذى هو فيها سيد حقا هو من كانت له قدرة تدبير بها يمكّن كل واحد من بلوغ شهوته ويحفظها له. وهذه المدينة هى التى ترى العامة فيها أنها أحق بالحرية لأن كل واحد فيها يعتقد ببادئ الرأى أنه أحق بأن يكون حرا. ويشبه أن تكون هذه المدينة هى الأولى من المدن التى تنشأ على الضروريات لأن الناس إذا حصل لهم الضرورى نزعوا إلى ما يشتهونه، فتتجدد هذه المدينة ولا بد. والاجتماع فى هذه المدن، ضرورةً، إنما هو اجتماع بالعَرَض لأنهم لم يكونوا يقصدون باجتماعهم غرضا واحدا (يجمعهم). والرئاسة فيها إنما تكون باتفاق (= البخت، الحظ)"[١].

ورغم أن الأسلوب هنا أسلس بعض الشىء من أسلوب ابن رشد كما رأيناه فى تلخيص كتاب "الشعر" فإن وعورة الكلام لا تزال محسوسة بوضوح. كما أن التناقض ظاهر للعيان. خذ عندك مثلا قوله فى بداية النص المنقول: "فأما (المدينة) الجماعية فهى التى يكون فيها كل واحد من الناس مطلقا (من كل قيد) ويفعل ما يرغب فيه، ويتحرك نحو كل شىء تهفو إليه نفسه من أمور الجماعة"، الذى نفهم منه بكل وضوح أن كل فرد هناك يفعل ما يريد لا معقب له، لكننا نفاجأ بعد قليل بأنه "لا ينبغى أن يُسْمَح لكل واحد من الناس أن يفعل ما يشاء لأن هذا يقود إلى أن يقاتل بعضهم بعضا ويسلب البعض منهم البعض الآخر". وهذا فعلا هو ما لا بد أن يقع، فلماذا قال ما قاله أولا عن حرية الناس المطلقة فى ذلك النوع من المجتمعات وكأنها أمر حقيقى؟ ترى هل هناك مجتمع يستطيع فيه الفرد أيا كان، حتى لو كان هو الحاكم المطلق، أن يصنع كل ما يشاء؟ هذا أمر لا تعرفه المجتمعات البشرية. فالحاكم الطاغية مثلا كثيرا ما ينزل على أمر عشيقته أو زوجته أو أولاده أو حراسه أو كبار رجال دولته أو مخاوفه وتوجساته أو الدول التى تحيط به أو التى يرتبط معها بمعاهدات، وبخاصة إذا كانت قوية، إن لم يكن عميلا لدولة كبرى ينفذ لها ما تريد على حساب مصالح وطنه لقاء غضها الطرف عما يصنع بشعبه ومساعدته على البقاء فى دست الحكم رغم كراهية رعيته له ولسياسته. . . إلخ. كذلك لا أفهم كيف تكون هذه المدينة مدينة جماعية تقوم

---

[١] "الضرورى فى السياسة- مختصر كتاب "السياسة" لأفلاطون" لابن رشد/ ترجمة د. أحمد شحلان/ مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت/ ١٩٩٨م/ ١٧٤- ١٧٥.

على الحرية المطلقة بحيث لا سيادة فيها إلا بإرادة الـمَسُودين، ثم يقال بعد ذلك إن هـذه المدينة نفسها مدينة أسروية، أى تقوم على الحسب والنسب فى معناها الكامل على عكس ما عليه الحال فى المدينة الفاضلة؟

ثم ما معنى القول بأن هذه المدينة هى الأولى من المدن التى تنشأ على الضروريات لأن الناس إذا حصل لهم الضرورى نزعوا إلى ما يشتهونه؟ هذا كلام غير واضح. ونقرأ أيضا: "ولذلك ينشأ فى هذه المدينة جماع الأشياء المختلفة مما هو فى المدن الأخرى: فيكون فيها قوم ممن يحبون الكرامة، وقوم يحبون اكتساب الأموال، وآخرون يحبون التغلب. وغير بعيد أن يكون فيها من له فضائل بها يتحرك. ولذلك تنشأ فى هذه المدينة كل الصنائع والهيئات" . ونحن بدورنا نسأل: هل هناك يا ترى مجتمع بشرى يخلو من هذا؟ هل هناك مجتمع بشرى كل أفراده لا يشغلهم شىء سوى المال فقط أو سوى الكرامة فقط أو سوى التغلب فقط؟ إن كل فرد منا يهفو إلى كل ذلك وغير ذلك أيضا، ومتى واتته الفرصة انطلق لتحقيقه. وما من مجتمع بشرى إلا وفيه ناس يلهثون وراء المال أو وراء الكرامة أو وراء التغلب أكثر من لهاثهم وراء أى شىء آخر. فما معنى اختصاص مدينة الحرية أو المدينة الجماعية بهذا؟ وهذا مجرد مثال، وإلا فالكتاب مملوء بالكثير من هذا الكلام. ومع ذلك نرى ابن رشد مفتونا غاية الفتنة به.

وكان يمكنه، حتى لو أراد الابتعاد عن وجع الدماغ وعن مزالق الخطر، أن يكتفى فى هذه الحالة بإيراد الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة ويتركها تتحدث بنفسها دون تدخل منه، مع إيراد السياق الذى نزل فيه النص القرآنى أو النبوى لأن فهم النصوص خارج سياقها قد يؤدى إلى تعارضها على غير أساس، وكذلك الاستهداء بروح الإسلام العامة وقيمه العليا من عدالة وكرامة ومساواة وتقريب بين الطبقات وحرمة دماء ونظافة ونظام وحرية وشورى وتوفير مستوى من العيش مادى ومعنوى يليق بالكرامة الإنسانية وما إلى ذلك. وكفى الله ابن رشد القتال. فهذا أفضل كثيرا من كلام أفلاطون الذى رأينا بعضه آنفا.

وها هى ذى بعض الآيات والأحاديث التى كان يمكنه الاعتماد عليها فى تأليف ذلك الكتاب بعد أن يبوبها وينسقها ويضع لكل مجموعة منها العنوان الملائم ويسكنها الموضع المناسب من الكتاب. . . إلخ. قال تعالى: "وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا

مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (البقرة/ ١٠٩)، "قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ" (البقرة/ ١٣٦)، "وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (البقرة/ ١٨٨)، "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ * فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلا عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ * الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ * وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (البقرة/ ١٩٠– ١٩٥)، "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ * يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (البقرة/ ٢١٦– ٢١٧)، "قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (آل عمران/ ٢٦)، "لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ" (آل عمران/ ٢٨)، "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ" (آل

عمران/ ١٠٣– ١٠٥)، "وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ" (آل عمران/ ١٤٦)، "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ" (آل عمران/ ١٥٩)، "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً * أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيدًا * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا" (النساء/ ٥٩– ٦١)، "فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا" (النساء/ ٦٥)، "وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلا قَلِيلاً" (النساء/ ٨٣)، "فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً * وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلا نَصِيرًا * إِلاَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً * سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا" (النساء/ ٨٨– ٩١)، "إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا * وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ

يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا" (النساء/ ٩٧– ١٠٠)، "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا" (النساء/ ١١٥)، "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ" (المائدة/ ١)، "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ" (المائدة/ ٨)، "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" (المائدة/ ٣٣– ٣٤)، "وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ * أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ" (المائدة/ ٤٩– ٥٠)، "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (الأنفال/ ٤١)، "إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ * فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ * وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ * وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ * وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ * وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ * وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" (الأنفال/ ٥٥– ٦٣)، "بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ * وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ

فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ * فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ * كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ * كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ * اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ * فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ * أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ * وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" (التوبة/ ١– ١٥)، "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ" (التوبة/ ٢٨– ٢٩)، "وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ * وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ * إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" (التوبة/ ٥٨– ٦٠)، "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ" (التوبة/ ١٢٢)، "وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ

بِالْمُؤْمِنِينَ * وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ * وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ * أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمَ الظَّالِمُونَ * إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ * وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُلْ لا تُقْسِمُوا طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ * قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ * وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" (النور/ ٤٧– ٥٦)، "فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ * وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ * وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" (الشورى/ ٣٦– ٤٢)، "وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلا تُبْصِرُونَ * أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلا يَكَادُ يُبِينُ * فَلَوْلا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ * فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ * فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ * فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلاً لِلآخِرِينَ" (الزخرف/ ٥١– ٥٦)، "فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ * سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ * وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ" (محمد/ ٤– ٧)، "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا

عَلَى الأُخْرَى فقَاتِلوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ فإِنْ فَاءَتْ فأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" (الحجرات/ ٩- ١٠)، "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" (الحجرات/ ١٣)، "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ * إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ" (الذاريات/ ٥٦- ٥٨)، "لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" (المجادلة/ ٢٢)، "مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ * لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ" (الحشر/٧- ٨)، "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ * إِنْ يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ * لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلا أَوْلادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ إِلا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لأَبِيهِ لأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ * رَبَّنَا لا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ * عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ

وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَآتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا أَنْفَقُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ * يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَئِسُوا مِنَ الآخِرَةِ كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ" (الممتحنة/ ١– ١٣)، "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ" (الجمعة/ ٩– ١١)، "إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ" (التغابن/ ١٧)، "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ" (التحريم/ ٩)، "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ" (العلق/ ١– ٥).

أما أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنها مثلا كتابه بين المهاجرين والأنصار واليهود: "بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن اتبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. إنهم أمة واحدة من دون الناس: المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يَفْدُون عانِيَها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الحارث (من الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها

بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو سعادة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وأن المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل. وألا يحالف مؤمنٌ مولى مؤمنٍ دونه. وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثما أو عدوانا أو فسادا بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ولا ينصر كافرا على مؤمن. وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس. وأنه من تَبِعَنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصَرٍ عليهم. وأن سِلْم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم. وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضهم بعضا. وأن المؤمنين يبيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله. وأن المؤمنين المتقين على أحسن هَدْيٍ وأقومه. وأنه لا يجير مشركٌ مالاً لقريش ولا نَفْسًا ولا يحول دونه على مؤمن. وأنه من اعتبط مؤمنًا قتلاً عن بينة فإنه قَوَدٌ به إلا أن يرضى ولى المقتول (بالعقل)، وأن المؤمنين عليه كافة لا يحل لهم إلا قيام عليه. وأنه لا يحل لمؤمن أقرَّ بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا أو يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل. وأنكم مهما اختلفتم فيه من شئ فإن مرده إلى الله وإلى محمد.

وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم: مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف. وأن ليهود بن الحارث مثل ما ليهود بني عوف. وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف. وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف. وأن ليهود بني

الأوس مثل ما ليهود بني عوف. وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم. وأن لبنى الشطبة مثل ما ليهود بني عوف. وأن البر دون الإثم. وأن موالى ثعلبة كأنفسهم. وأن بطانة يهود كأنفسهم، وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد. وأنه لا ينجحر عن ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم، وأن الله على أبر هذا. وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم. وأنه لن يأثم امرؤ بحليفه وأن النصر للمظلوم. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة. وأن الجار كالنفس غير مضارٍّ ولا آثم. وألاّ تُجَار حرمة إلا بإذن أهلها. وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخَاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرّه. وألا تُجَار قريش ولا مَنْ نَصَرها. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب. وإذا دُعُوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دَعَوْا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين. على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قِبَلَهم. وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره. وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمنٌ، ومن قعد آمنٌ بالمدينة إلا من ظلم أو إثم، وأن الله جارٌ لمن بَرَّ واتقى، ومحمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)".

"كان كعب بن الأشرف يهجو النبي صلى الله عليه وسلم ويحرض عليه كفار قريش، وكان النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة، وأهلها أخلاط منهم المسلمون والمشركون يعبدون الأوثان واليهود، وكانوا يؤذون النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فأمر الله عز وجل نبيه بالصبر والعفو، ففيهم أنزل الله "ولَتَسْمَعُنَّ من الذين أُوتُوا الكتابَ مِنْ قَبْلِكم" . . . الآية. فلما أَبى كعب بن الأشرف أن ينزع عن أذى النبي صلى الله عليه وسلم أمر النبي صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ أن يبعث رَهْطًا يقتلونه، فبعث محمدَ بن مسلمة. وذكر قصة قتله. فلما قتلوه فزعت اليهود والمشركون فغدَوْا على النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: طُرِق صاحبُنا فقُتِل. فذكر

لهم النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان يقول، ودعاهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن يكتب بينه وبينهم كتابًا ينتهون إلى ما فيه. فكتب النبي صلى الله عليه وسلم بينه وبينهم وبين المسلمين عامةً صحيفةً". وعن عبد الله بن عمر "أنَّ عمرَ بنَ الخطابِ أجلى اليهودَ والنصارى من أرضِ الحجازِ، وأنَّ رسولَ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ لما ظهر على خيبرَ أراد إخراجَ اليهودِ منها . وكانت الأرضُ، حين ظهر عليها، لله ولرسولِه وللمسلمين. فأراد إخراجَ اليهودِ منها، فسألتِ اليهودُ رسولَ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ أن يُقِرَّهم بها على أن يكفوا عملَها، ولهم نصفُ الثمرِ، فقال لهم رسولُ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: نُقِرُّكم بها على ذلك ما شِئْنا . فقَرُّوا بها حتى أجلاهم عمرُ إلى تيماءَ وأريحاءَ". وعن علي بن أبي طالب: "بعثني رسول الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّم والزبير بن العوام وأبا مرثد الغنوي، وكلنا فارس، فقال: انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها امرأة من المشركين، معها صحيفة من حاطب بن أبي بلتعة إلى المشركين. قال: فأدركناها تسير على جمل لها حيث قال لنا رسول الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّم. قال: قُلْنا: أين الكتاب الذي معك؟ قالتْ: ما معي كتاب. فأنخنا بها، فابتغينا في رحلها فما وجدنا شيئًا . قال صاحباي: ما نرى كتابا . قال: قُلْت: لقد علمتُ ما كذب رسول الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّم. والذي يُحْلَف به لتُخْرِجِنَّ الكتاب أو لأُجَرِّدَنَّك. قال: فلما رأت الجِدّ مني أهوت بيدها إلى حُجْزتها، وهي محتجزة بكساء، فأخرجت الكتاب. قال: فانطلقنا به إلى رسول الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّم، فقال: ما حملكَ يا حاطب على ما صنعتَ؟ قال: ما بي إلا أن أكون مؤمنا بالله ورسوله، وما غيَّرْتُ ولا بدَّلْتُ. أردت أن تكون لي عِندَ القوم يدٌ يدفع الله بها عن أهلي ومالي، وليس من أصحابك هناك إلا وله من يدفع الله به عن أهله وماله. قال: صَدَقَ، فلا تقولوا له إلا خيرا . قال: فقال عُمَر بن الخطاب: إنه قد خان الله ورسوله والمؤمنين، فدعني فأضرب عنقه. قال: فقال: يا عمر، وما يدريك؟ لعل الله قد اطَّلَع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم، فقد وجبتْ لكم الجنة. قال: فدمعت عينا عمر وقال: الله ورسوله أعلم"، "ستَكونُ بعدي هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ. فمن رأيتُموهُ فارقَ الجماعةَ أو يُريدُ أن يفرّقَ أمرَ أمَّةِ محمَّدٍ كائنًا مَن كانَ فاقتُلوهُ، فإنَّ يدَ اللَّهِ معَ الجماعَةِ، وإنَّ الشَّيطانَ معَ من فارقَ الجماعةَ يركُضُ".

وعن أبي موسى الأشعري: "دخلْتُ على النبيِّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم أنا ورجلانِ مِن قَومي، فقال أحدُ الرجلَين: أَمِّرْنا يا رسولَ اللهِ. وقال الآخَرُ مِثلَه، فقال: إنَّا لا نُوَلِّي هذا مَن سأله، ولا مَن حَرَص

عليه" . وعن أبى حميد الساعدى "أنَّ رسولَ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ استعمل عاملا، فجاءه العاملُ حين فرغ من عملِه فقال: يا رسولَ الله، هذا لكم، وهذا أُهْدِيَ لي. فقال له: أفلا قعدتَ في بيتِ أبيكَ وأمكَ، فنظرتَ أيُهْدَى لك أم لا؟ ثم قام رسولُ الله صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ عشيةً بعد الصلاةِ، فتشهَّد وأثنى على الله بما هو أهلُه، ثم قال: أما بعد، فما بالُ العاملِ نستعملُهُ، فيأتينا فيقول: هذا من عملِكم، وهذا أُهْدِيَ لي؟ أفلا قعدَ في بيتِ أبيهِ وأمِهِ فنظر هل يُهدى لهُ أم لا؟ فوالذي نفسُ محمدٍ بيدِهِ لا يَغُلُّ أحدُكم منها شيئًا إلا جاء به يومَ القيامةِ يحملهُ على عُنقِهِ: إن كان بعيرًا جاء به لهُ رغاءٌ، وإن كانتْ بقرةً جاء بها لها خُوارٌ، وإن كانت شاةً جاء بها تَيْعَرُ. فقد بَلَّغْتُ. فقال أبو حَميدٍ: ثم رفع رسولُ الله صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ يده حتى إنا لننظرُ إلى عُفْرَةِ إبطَيهِ. قال: أبو حميدٍ: وقد سمع ذلك معي زيدُ بنُ ثابتٍ من النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ، فسَلُوه" .

وعن رجال من بنى سلمة فى قصة غزوة بدر والموضع الذى رأى رسول الله أن ينزل المسلمون فيه قبل بدء المعركة، فقال له بعض الصحابة: "أرأيتَ هذا المنزلَ؟ أمَنْزلاً أنزلكَهُ اللهُ ليسَ لنا أن نتقدَّمَه ولا نتأخَّرَ عنهُ، أم هو الرَّأيُ والحربُ والمكيدةُ؟ قال: بل هوَ الرَّأيُ والحربُ والمكيدةُ. قال يا رسولَ الله، فإنَّ هذا ليس بمنزلٍ. امْضِ بالنَّاسِ حتَّى نأتي أدنى ماءٍ من القومِ فنُعَسْكِرَ فيه، ثمَّ نُغَوِّر ما وراءَه من الآبارِ، ثُمَّ نَبني عليهِ حوضًا فنملأه ماءً، ثُمَّ نقاتل القومَ فنشرب ولا يشربونَ. فقال رسولُ الله صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ: لقد أشَرتَ بالرَّأيِ، ثم أمرَ بإنفاذِهِ، فلم يَجِئ نصفُ اللَّيلِ حتَّى تحوَّلوا كما رأى الحُبَابُ، وامتلكوا مواقعَ الماء" . "كلُّ الكذب يُكْتَبُ على ابنِ آدمَ إلا ثلاثًا: الرجلُ يكذبُ في الحرب فإنَّ الحربَ خدعةٌ، والرجل يكذبُ المرأةَ فيُرْضِيهَا، والرجلُ يكذبُ بين الرجلينِ ليصلحَ بينهمَا" . "أخَذ الحسنُ بنُ عليٍّ رضي اللهُ عنهما تمرةً من تمرِ الصدقةِ فجعلَها في فيهِ، فقال النبيُّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم :"كَخ كَخ" ليطرَحَها، ثم قال: أما شَعَرْتَ أنَّا لا نأكُلُ الصدقةَ؟" . "كانَ رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ إذا أمَّرَ رجلا على سَرِيَّةٍ أوصاهُ في خاصَّةِ نفسِهِ بتقوى الله ومن معَهُ منَ المسلمينَ خيرًا، فقال: اغزوا باسمِ اللَّهِ، وفي سبيلِ اللَّه. قاتِلوا من كفرَ باللَّهِ. اغزوا، ولا تغدِروا ولا تَغُلُّوا ولا تُمَثّلوا ولا تقتُلوا وليدًا . وإذا أنتَ لقيتَ عدوَّكَ منَ المشركينَ فادْعُهم إلى إحدى ثلاثِ خلالٍ أو خصالٍ، فأيَّتُهنَّ أجابوكَ إليها فاقبل منهم وكُفَّ عنهُم: ادْعُهم إلى الإسلامِ. فإن أجابوكَ فاقبل منهم وكُفَّ عنهُم. ثمَّ ادعُهُم إلى التَّحوُّلِ من دارِهم إلى دارِ المُهاجرينَ وأخبرهُم

إن فعلوا ذلِكَ أنَّ لَهم ما للمُهاجرينَ وأنَّ عليهم ما على المُهاجرينَ، وإن أبَوْا فأخبرهم أنَّهم يَكونونَ كأعراب المسلمينَ يجري عليهم حُكمُ اللَّهِ الذي يجري على المؤمنينَ ولا يَكونُ لَهم في الفَيءِ والغنيمةِ شيءٌ إلاَّ أن يجاهدوا معَ المسلمينَ. فإن هم أبَوْا أن يدخلوا في الإسلامِ فسَلْهُم إعطاءَ الجزيةِ. فإن فعلوا فاقبَل منهم وكُفَّ عنهم. فإن هم أبَوْا فاستعِن باللَّهِ عليهم وقاتِلهم. وإن حاصرتَ حصنًا فأرادوكَ أن تجعلَ لَهم ذمَّةَ اللَّهِ وذمَّةَ نبيّكَ فلا تجعل لَهم ذمَّةَ اللَّهِ ولا ذمَّةَ نبيّكَ، ولَكن اجعل لَهم ذمَّتَكَ وذمَّةَ أبيكَ وذمَّةَ أصحابِكَ. فإنَّكم إن تُخفِروا ذمَّتَكم وذمَّةَ آبائكم أهونُ عليكم من أن تُخْفِروا ذمَّةَ اللَّهِ وذمَّةَ رسولِهِ. وإن حاصرتَ حصنًا فأرادوكَ أن ينزلوا على حُكمِ اللَّهِ فلا تُنزلهم على حُكمِ اللَّهِ، ولَكن أنزلهم على حُكمِكَ. فإنَّكَ لا تدري أتصيبُ فيهم حُكْمَ اللَّهِ أم لا". و"عن أبي النضرِ عن كتابِ رجلٍ من أسلمَ من أصحابِ النبيّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ يقال لهُ: عبدُالله بنُ أبي أَوْفَى: فكتب إلى عمرَ بنِ عبيدِ الله، حين سار إلى الحروريةِ، يخبرُه أنَّ رسولَ الله صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ كان، في بعضِ أيامِه التي لقيَ فيها العدوَّ، ينتظرُ حتى إذا مالتِ الشمسُ قام فيهم فقال: يا أيها الناسُ، لا تتمنَّوْا لقاءَ العدوّ، واسألوا اللهَ العافيةَ. فإذا لقيتُمُوهم فاصبروا . واعلموا أنَّ الجنةَ تحتَ ظلالِ السيوفِ. ثم قام النبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ وقال: اللهم مُنَزِّلَ الكتابِ، ومُجْرِيَ السحابِ، وهازِمَ الأحزابِ، اهزمهم وانصُرْنَا عليهم". "والذي لا إله غيره لا يحلّ دم امريء مسلم يشهد ألا إله إلا الله وأني رسول الله إلا ثلاثة نفر: التارك للإسلام مفارق الجماعة، والثّيب الزاني، والنفس بالنفس". "ما من رجلٍ لا يؤدّي زكاةَ مالِه إلا جعلَ اللهُ يومَ القيامةِ في عنقِهِ شُجَاعًا . ثم قرأ علينَا مصداقَهُ من كتاب الله: "وَلا يَحْسَبَنَّ الّذِينَ يَبْخَلُونَ بمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ" . . . الآية. وقال مرة: قرأ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم مِصْداقهُ: "سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بهِ يَومَ القِيَامَةِ" . ومَن اقتطعَ مالَ أخيهِ المسلمِ بيمينٍ لقيَ اللهَ وهو عليهِ غضبانَ. ثم قرأ رسولُ الله مصداقه من كتاب الله: "إنَّ الذِينَ يَشْتَرُونَ بعَهْدِ الله. . . "، "قالتِ الأنصارُ يومَ فتح مكةَ، وأعطى قُرَيْشًا : واللهِ إنَّ هذا لهو العَجَبُ. إنَّ سُيوفَنَا تَقْطُرُ من دِماءِ قُرَيشٍ، وغَنائِمُنا تُرَدُّ عليهم. فبلَغ ذلك النبيَّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم، فدَعا الأنصارَ. قال: فقال: "ما الذي بلَغني عنكم؟" . وكانوا لا يَكذِبونَ، فقالوا: هو الذي بلغكَ. قال: أوَلا تَرْضَوْنَ أن يَرجعَ الناسُ بالغَنائِمِ إلى بُيوتِهم، وتَرْجِعُونَ برسولِ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّم إلى بُيوتِكم؟ لو سَلَكَتِ الأنصارُ وادِيًا أو شِعْبًا لَسَلَكتُ واديَ الأنصارِ أو شِعْبَهُم". "لَمَّا كان

يومُ حُنَيْنٍ آثرَ النبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ أُناسًا في القِسْمَةِ، فأعطى الأقرعَ بنَ حابسٍ مائةً من الإبلِ، وأعطى عيينةَ مثلَ ذلك، وأعطى أُناسًا من أشرافِ العربِ، فآثرهم يومئذٍ في القِسْمَةِ. قال رجلٌ: واللهِ إنَّ هذهِ لقِسْمَةٌ ما عُدِلَ فيها، وما أُرِيدَ بها وجهُ اللهِ. فقلتُ: واللهِ لأُخْبِرَنَّ النبيَّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ. فأتيتُهُ فأخبرتُهُ، فقال: فمن يَعْدِلِ إذا لم يعدل اللهُ ورسولُهُ؟ رحم اللهُ موسى. قد أُوذِيَ بأكثرَ من هذا فصَبَرَ". "القضاةُ ثلاثةٌ: قاضيانِ في النارِ، وقاضٍ في الجنةِ: قاضٍ قضَى بالهوَى فهو في النارِ، وقاضٍ قضَى بغيرِ علمٍ فهو في النارِ، وقاضٍ قضَى بالحقّ فهو في الجنةِ". "المُسلِمونَ تتَكافأُ دماؤُهم، وَهم يدٌ علَى مَن سِواهم. يَسْعَى بذِمَّتِهم أدْناهم، وَيَرُدُّ علَى أقصاهم". وعن رباح بن الربيع الأسدى "أنه خرج مع رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ في غزوةٍ غزاها، وعلى مقدمته خالدُ بنُ الوليدِ، فمرَّ رباحٌ وأصحابُ النبيّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ على امرأةٍ مقتولةٍ مما أصابتِ المقدمةُ، فوقفوا ينظرون إليها ويتعجبون من خلقِها، حتى لحقهمُ النبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ، فانفرجوا عنها، فوقف عليها النبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ، فقال: ما كانت هذه لتُقاتل. ثم قال لأحدِهم: الحقْ خالدًا فقل له: لا تقتلِ امرأةً ولا عَسيفًا". "أَحَبُّ الناسِ إلى اللهِ يومَ القيامةِ وأَدْناهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إمامٌ عَادِلٌ، وأبغضَ الناسِ إلى اللهِ وأَبعَدَهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إمامٌ جَائِرٌ". "إذا كانت أمراؤُكم خيارَكم، وكان أغنياؤكم سمحاءَكم، وكانت أمورُكم شورى بينكم، فظَهْرُ الأرضُ خيرٌ لكم من بطنها. وإذا كانت أمراؤكم شرارَكم، وكان أغنياؤكم بخلاءكم، وكانت أمورُكم إلى نسائِكم، فبطنُ الأرضِ خيرٌ لكم من ظَهْرها". وعن العرباض بن سارية: "وعَظَنا رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ يومًا بعد صلاةِ الغداةِ موعظةً بليغةً ذرفَتْ منها العيونُ ووجلتْ منها القلوبُ، فقال رجلٌ: إنَّ هذه موعظةُ مُودّعٍ. فماذا تعهد إلينا يا رسولَ اللهِ؟ قال: أوصيكم بتقوى اللهِ والسمعِ والطاعةِ وإنْ عبدٌ حبشيٌّ. فإنه من يَعِشْ منكم يَرَ اختلافًا كثيرًا. وإياكم ومحدَثاتِ الأمورِ، فإنها ضلالةٌ. فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنَّتي وسنةِ الخلفاءِ الراشدِين المهدّيين. عَضُّوا عليها بالنواجذِ". وعن أبى عبيدة بن الجراح: "قلتُ: يا رسولَ اللهِ، أيُّ الشُّهداءِ أكرَمُ على اللهِ؟ قال: رجلٌ قام إلى إمامٍ جائرٍ فأمرَه بمَعروفٍ ونهاه عَن منكَرٍ، فقَتَلَه". "الغريقُ شهيدٌ، والحريقُ شهيدٌ، والغريبُ شهيدٌ، والملدوغُ شهيدٌ، والمبطونُ شهيدٌ، ومن يقعُ عليهِ البيتُ فهوَ شهيدٌ، ومن يقع من فوقِ البيتِ فتدقُّ رجلُهُ أو عنقُهُ فيموتُ فهوَ شهيدٌ، ومن تقعُ عليه الصخرةُ فهوَ شهيدٌ، والغَيْرَى على زوجِها

كالمُجاهدِ في سبيلِ اللّه، فلها أجرُ شهيدٍ . ومن قُتِلَ دونَ مالِهِ فهوَ شهيدٌ، ومن قُتِلَ دونَ نفسِهِ فهوَ شهيدٌ، ومن قُتِلَ دونَ أخيهِ فهوَ شهيدٌ، ومن قُتِلَ دونَ جارِهِ فهوَ شهيدٌ، والآمِرُ بالمعروفِ والنّاهي عنِ المنكرِ شهيدٌ" . وعن عبد الله بن مسعود: "قال لي رسولُ الله صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ: يا عبدَ الله. قلتُ: "لبيك يا رسولَ الله" ثلاثَ مراتٍ. قال: هل تدري أيُّ عُرَى الإسلام أوثقُ؟ قلتُ: اللهُ ورسولُه أعلمُ. قال: أفضلُ الناس أفضلهم عملا إذا فقهوا في دينهم. يا عبدَ الله، هل تدري أيُّ الناسِ أعلمُ؟ قلتُ: اللهُ ورسولُه أعلمُ. قال: فإنَّ أعلمَ الناسِ أبصرهم بالحقّ إذا اختلفَ الناسُ، وإن كان مقصِّرًا بالعملِ، وإن كان يزحفُ على اسْتِه. واختلف من كان قبلنا على اثنتَينِ وسبعينَ فرقةً نجا منها ثلاثٌ، وهلك سائرها: فرقةٌ وازرتِ الملوكَ وقاتلتهم على دينِ الله وعيسى بنِ مريمَ، وفرقةٌ لم تكن لهم طاقةٌ بمؤازرةِ الملوكِ فأقاموا بين ظهرانَيْ قومهم فدعَوْهم إلى دينِ الله ودينِ عيسى فقتلهم الملوكُ ونشرتهم بالمناشيرِ، وفرقةٌ لم تكن لهم طاقةٌ بمؤازرةِ الملوكِ ولا بالـمُقَام معهم فساحوا في الجبالِ وترهبوا فيها، وهم الذين قال اللهُ: وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ (هم الذينَ آمنوا بي وصدّقوني) وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ (الذين جحدوني وكفروا بي)" . "مَرَّتْ جنازةٌ على رسولِ الله، فقام لها واقِفًا، فقيل له: يا رسولَ الله، إنها جنازةُ يَهُودِيّ. فقال: أَلَيْسَتْ نَفْسًا ؟" . و"عن أنسِ بنِ مالكٍ قال: لما بُويع أبو بكرٍ في السقيفةِ، وكان الغدُ، جلس أبو بكرٍ، فقام عمرُ فتكلَّم قبل أبي بكرٍ فحمد اللهَ وأثنى عليه بما هو أهلُه، ثم قال: أيها الناسُ، إني قد قلتُ لكم بالأمسِ مقالةً ما كانت وما وجدتُها في كتابِ الله ولا كانت عهدًا عهده إليَّ رسولُ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، ولكني قد كنتُ أرى أنَّ رسولَ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ سيُدَبِّرُ أمرَنا (يقول: يكون آخرَنا) . وإنَّ اللهَ قد أبقى فيكم الذي به هدى رسولَ الله، فإن اعتصمتُم به هداكم اللهُ لما كان هداه اللهُ. وإنَّ اللهَ قد جمع أمرَكم على خيرِكم صاحب رسولِ الله وثاني اثنَين إذ هما في الغار، فقوموا فبايعوه. فبايع الناسُ أبا بكرٍ بعد بيعةِ السَّقيفةِ. ثم تكلَّم أبو بكرٍ فحمد اللهَ وأثنى عليه بالذي هو أهلُه، ثم قال: أما بعد أيها الناسُ، فإني قد وُلِّيتُ عليكم، ولستُ بخيرِكم: فان أحسنتُ فأعينوني، وإن أسأتُ فقوّموني. الصدقُ أمانةٌ، والكذبُ خيانةٌ. والضعيفُ فيكم قويٌّ عندي حتى أُرجعَ عليه حقَّه إن شاء اللهُ، والقويُّ فيكم ضعيفٌ حتى آخذَ الحقَّ منه إن شاء اللهُ. لا يدعُ قومٌ الجهادَ في سبيلِ اللهِ إلا خذلَهم

اللهُ بالذُّلِّ، ولا تشيعُ الفاحشةُ في قومٍ إلا عمَّهم اللهُ بالبلاء. أطيعوني ما أطعتُ اللهَ ورسولَه، فإذا عصيتُ اللهَ ورسولَه فلا طاعةَ لي عليكم. قوموا إلى صلاتِكم يرحمْكم اللهُ". "قال عمرُ: لا تغالوا في مُهورِ النساءِ. فقالَتِ امرأةٌ: ليس ذلك لكَ يا عمرُ. إنَّ اللهَ يقولُ: وآتَيْتُم إحداهُنَّ قِنطارًا (مِن ذهب). فقال عمرُ: امرأةٌ أصابَتْ، ورجلٌ أخطأَ". وعن زيد بن ثابت: "أمرني رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ أن أتعلَّمَ السّريانيةَ. ويُرْوَى أنه "أمرني أن أتعلَّمَ كتابَ يهود"، وقال: إني ما آمن يهودَ على كتاب. قال: فما مرَّ بي نصفُ شهرٍ حتى تعلمتُ. فكان إذا كتب إلى يهود كتبْتُ، فإذا كتبوا إليهِ قرأتُ له كتابَهم"، "أعطى رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم رجالا، ولم يعط رجلا منهم شيئًا، فقال سعد: يا رسولَ اللهِ، أعطيت فلانا وفلانا، ولم تعط فلانا شيئًا، وهو مؤمن! فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أو مسلم. حتى أعادها سعد ثلاثا، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: أو مسلم. ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: إني أعطي رجالا وأَدَعُ من هو أَحَبُّ إليَّ منهم لا أعطيه شيئًا مخافة أن يُكَبّوا في النار على وجوههم".

"اسمَعْ وأطِع في عُسْرِكَ ويُسْرِكَ ومنشَطِكَ ومكْرِهِكَ وأَثَرةٍ عليكَ وإن أكَلوا مالَكَ وضرَبوا ظَهْرَكَ". "خِيارُ أئمَّتِكُمُ الَّذينَ تحبُّونَهُم ويحبُّونَكُم وتُصلُّونَ عليهم ويصلُّونَ عليكم، وشرارُ أئمَّتِكُمُ الَّذينَ تبغَضونَهُم ويبغَضونَكُم وتَلعنونَهُم ويلعنونَكُم. قُلنا: يا رسولَ اللَّهِ، أفلا نُنابذُهُم؟ قالَ: لا ما أقاموا فيكُمُ الصَّلاةَ. ألا مَن وُلِّيَ عليهِ والٍ فرآهُ يأتي شيئًا مِن معصيةِ اللَّهِ فلْيَكرَهْ ما يَأتي مِن معصيةِ اللَّهِ ولا ينزِعَنَّ يدًا مِن طاعةٍ". وعن أبي هريرة: "ما رأيتُ أَحَدًا أكثرَ مشاورةً لأصحابه من النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ. قال اللهُ تعالى: وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ". وعن حذيفة بن اليمان: "كان الناسُ يسألون رسولَ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم عن الخيرِ، وكنتُ أسألُه عن الشرِّ مخافةَ أن يُدركني، فقلتُ: يارسولَ اللهِ، إنَّا كنا في جاهليةٍ وشرٍّ، فجاءنا اللهُ بهذا الخيرِ فنحنُ فيه، وجاء بك. فهل بعد هذا الخيرِ من شرٍّ كما كان قبلَه؟ قال: ياحذيفةُ، تعلَّمْ كتابَ اللهِ، واتَّبعْ ما فيه (ثلاثَ مراتٍ). قال: قلتُ: يارسولَ اللهِ، أبعد هذا الشرِّ من خيرٍ؟ قال: نعم، قلتُ: فما العِصمةُ منه؟ قال: السيفُ. قلتُ: وهل بعد ذلك الشرِّ من خيرٍ؟ قال: نعم، وفيه تكونُ إمارةٌ على أقذاءٍ، وهُدنة على دَخَنٍ. قال: قلتُ: وما دَخَنُه؟ قال: قومٌ يَهدُون بغيرِ هديي، تعرفُ منهم وتُنْكِرُ، وسيقومُ فيهم رجالٌ قلوبُهم قلوبُ الشياطينِ في جثمانِ إنسٍ. فقلتُ: هل بعد ذلك الخيرِ من شرٍّ؟

قال: نعم، فتنةٌ عمياءُ صمَّاءُ عليها دعاةٌ على أبوابِ جهنمَ. من أجابَهُم إليها قذفوهُ فيها. فقلتُ: يا رسولَ الله، صِفْهُمْ لنا. قال: هم من جلدَتِنا، ويتكلمون بألسِنَتِنا. قلتُ: يا رسولَ الله، فما تأمُرني إذا أدركني ذلك؟ قال: تلزمُ جماعةَ المسلمين وإمامَهم. فقلتُ: فإن لم يكن لهم جماعةٌ ولا إمامٌ؟ قال: فاعتزل تلك الفِرقَ كلَّها، ولو أنْ تعضَّ على أصلِ شجرةٍ، حتى يُدركَك الموتُ وأنت على ذلك. قال: قلتُ: ثم ماذا؟ قال: ثم يخرجُ الدجالُ. قال: قلتُ: فبم يجيءُ؟ قال: بنهرٍ، أو قال: ماءٍ ونارٍ. فمن دخل نهرَه حُطَّ أجرُه ووجب وِزْرُه، ومن دخل نارَه وجب أجرُه، وحُطَّ وِزْرُه. قلتُ: يا رسولَ الله، فما بعد الدجالِ؟ قال: عيسى بنُ مريمَ. قال: قلتُ: ثم ماذا؟ قال: لو أنتجتَ فرسًا لم تركب فَلُوَّها حتى تقومَ الساعةُ". "مَنْ باتَ كالاً مِنْ طلبِ الحلالِ باتَ مغفورًا لهُ". "ما كسَبَ الرَّجُلُ كَسْبًا أَطْيَبَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَمَا أَنْفَقَ الرَّجُلُ عَلَى نَفْسِهِ وأَهْلِهِ ووَلَدِهِ وخادِمِهِ فهو صدقَةٌ". "ما أكلَ أحدٌ طعامًا قطُّ خيرًا من أنْ يأكلَ من عمَلِ يدِه، وإنَّ نبيَّ الله داودَ كان يأكلُ من عمَلِ يدِهِ". "إذا أراد اللهُ بأهلِ بيتٍ خيرًا أدخل عليهم الرِّفْقَ في المعاشِ". "ليس المسكينُ الذي يطوفُ على الناسِ تَرُدُّهُ اللُّقمةُ واللقمتانِ، والتمرةُ والتمرتانِ، ولكنَّ المسكينَ الذي لا يجدُ غِنًى يُغْنِيهِ، ولا يُفْطَنُ بِهِ فيُتَصَدَّقَ عليهِ، ولا يقومُ فيسألَ الناسَ". "من اقتطع مالَ امرئٍ مسلمٍ بيمينٍ كاذبةٍ كانت نُكتةً سوداءَ في قلبِه لا يُغيّرُها شيءٌ إلى يومِ القيامةِ". "المسألةُ كُدوحٌ في وجهِ صاحبِها يومَ القيامةِ. فمن شاءَ فليستَبْقِ على وجهِهِ. وأَهْوَنُ المسألةِ مسألةُ ذي الرَّحمِ يسألُهُ في حاجةٍ. وخيرُ المسألةِ المسألةُ عَن ظَهْرِ غِنًى. وابدأْ بمن تعولُ". وعن أنس بن مالك "أنَّ رجلا من الأنصارِ أتى النَّبيَّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم فسأله، فقال: أما في بيتِك شيءٌ؟ قال: بلى. حِلْسٌ نلبسُ بعضَه ونبسطُ بعضَه، وقَعْبٌ نشربُ فيه من الماءِ. قال: ائتني بهما. فأتاه بهما، فأخذهما رسولُ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّم بيدِهِ وقال: من يشتري هذَيْنِ؟ قال رجلٌ: أنا آخذُهما بدرهمٍ. قال رسولُ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّم: من يزيدُ على درهمٍ؟ (مرَّتَيْنِ أو ثلاثا). قال رجلٌ: أنا آخذُهما بدرهمَيْنِ. فأعطاهما إيَّاه، وأخذ الدِّرهمَيْنِ فأعطاهما الأنصاريَّ وقال: اشترِ بأحدِهما طعامًا فانبذْه إلى أهلِك، واشترِ بالآخرِ قَدُومًا فائتني به. فأتاه به، فشدَّ فيه رسولُ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّم عودًا بيدِهِ ثمَّ قال: اذهبْ فاحتطبْ وبِعْ، ولا أَرَيَنَّك خمسةَ عشرَ يومًا. ففعل فجاء وقد أصاب عشرةَ دراهمَ فاشترى ببعضِها ثوبًا، وببعضِها طعامًا، فقال رسولُ الله صلَّى الله عليه

وسلَّم: هذا خيرٌ لك من أن تجيءَ المسألةُ نكتةً في وجهك يومَ القيامة. إنَّ المسألةَ لا تصلحُ إلا لثلاثٍ: لذي فقرٍ مُدْقِعٍ أو لذي غُرمٍ مُفْظِعٍ أو لذي دمٍ مُوجِعٍ". "ثلاثةٌ من السَّعادةِ: المرأةُ الصَّالحةُ تراها تعجبُك وتغيبُ فتأمنُها على نفسِها ومالك، والدَّابَّةُ تكونُ وطيئةً فتُلْحِقُك بأصحابك، والدَّارُ تكونُ واسعةً كثيرةَ المرافقِ. وثلاثٌ من الشَّقاءِ: المرأةُ تراها فتسوؤك وتحملُ لسانَها عليك وإن غبت عنها لم تأمَنْها على نفسِها ومالِك، والدَّابَّةُ تكونُ قَطُوفًا: فإن ضربتَها أتعبتك، وإن تركتَها لم تُلحِقْك بأصحابِك، والدَّارُ تكونُ ضيِّقةً قليلةَ المرافقِ".

هذا، ولابن رشد، أثناء تلخيصه "جمهورية" أفلاطون، كلام عن المرأة تعليقا على ما يقوله الفيلسوف اليونانى. وقد أشار إلى ذلك د. محمد عابد الجابرى فى المقدمة التى كتبها لترجمة كتاب "الضرورى فى السياسة" لابن رشد، وهو الكتاب الذى فُقِد أصله العربى، وبقى لنا فى ترجمته العبرية القديمة، فجاء د. محمد شحلان فأعاده إلى العربية محاولا أن يجرى فى خطا ابن رشد الأسلوبية ما أمكن. قال الجابرى: "وعندما طرح أفلاطون مسألة ما إذا كان من الواجب أن تشارك النساء الرجال مهامّ حفظ المدينة، فيكون منهنّ جنديات ومسيرات ورئيسات أم أنه من الأفضل جعل مهمتهن مقصورة على الإنجاب وتدبير البيت. . .إلخ، تدخل ابن رشد ليبدي رأيه من خلال أربعة ملاحظات:

فمن الناحية المبدئية: "قلت إن النساء، من جهة أنهنّ والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهنّ بالضرورة يشتركن وإياهم فيها (الأفعال الإنسانية) وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعني أن الرجال أكثر كدًّا في الأعمال الإنسانية من النساء، وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية. ولذلك يقال إن الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال، وعملتها النساء. فإذا كان ذلك كذلك، وكان طبع النساء والرجال طبعا واحدا في النوع، وكان الطبع الواحد بالنوع إنما يقصد به في المدينة العمل الواحد، فمن البين إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال، إلا أنه بما أنهنّ أضعف منهم فقد ينبغي أن يُكَلَّفْنَ من الأعمال بأقلها مشقة".

ومن الناحية العملية: "إنا نرى نساء يشاركن الرجال في الصنائع، إلا أنهنّ في هذا أقل منهم قوة، وإن كان معظم النساء أشد حذقا من الرجال في بعض الصنائع كما في صناعة النسج

والخياطة وغيرهما . وأما اشتراكهنّ في صناعة الحرب وغيرها فذلك بين ما حال ساكني البراري وأهل الثغور . ومثل هذا ما جُبِلَتْ عليه بعض من النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهنّ حكيمات أو صاحبات رياسة" . ومن الناحية الشرعية، والمقصود الفقه الإسلامي أساسا، فإنه "لما ظُنَّ أن يكون هذا الصنف نادرا في النساء منعت بعض الشرائع أن يجعل فيهنّ الإمامة، أعني الإمامة الكبرى. ولإمكان وجود هذا بينهنّ أبعدت ذلك بعض الشرائع" .

أما الملاحظة الرابعة فتتعلق بوضعية المرأة في المجتمع العربي، وفي الأندلس بصفة خاصة. يقول: "وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن (= مدن زماننا) لأنهنّ اتُّخِذْن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهنّ، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلا لأفعالهنّ (الأخرى) . ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيآت على نحو من الفضائل الإنسانية كان الغالب عليهنّ فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهنّ حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أن الأحياء منهنّ فيها ضعف عدد الرجال فإنهنّ لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال كما في صناعة الغزل والنسج عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق. وهذا كله بين بنفسه" . موقف ابن رشد هنا بين بنفسه، لا يحتاج إلى تعليق"[١] .

وفى "تاريخ الفلسفة العربية" للفاخورى والجر: "وابن رشد ينتصر للمرأة ويدافع عنها بشدة. وبذلك كان رائد تلك الحركة التى ضجت بها البلاد العربية فى القرن التاسع عشر . وهو ينظر إليها نظرة فلسفية من حيث تكوينها الإنسانى، وإذا هى لا تختلف عن الرجل فى الطبيعة والقوى، وإن اختلفت عنه فى كمية تلك القوى، وفى بعض الحقول فقط. فلئن كانت دونه درجةً فى بعض الأعمال فهى تتفوق عليه فى بعضها الآخر، ولا سيما فى الحقل الفنى كالموسيقى وغيرها . وهو يرى ألا رقىَّ للمجتمع الإسلامى إلا إذا أطلق جناحى المرأة وقطع القيود التى تضغط على حريتها . وقد لخص محمد لطفى جمعة آراءه فى هذا الموضوع، قال: "إن حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للإحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة. فهى فى الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط. وما ذلك إلا لأن حالة العبودية التى أنشأنا عليها نساءنا أتلفت مواهبها العظمى، وقضت على اقتدارها العقلى. فلذا لا نرى بين ظَهْرانَيْنا امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم، وحياتهن تنقضى كما

---

[١] د. أحمد شحلان/ الضرورى فى السياسة- مختصر كتاب "السياسة" لأفلاطون/ مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت/ ١٩٩٨م/ ٦١- ٦٣.

تنقضى حياة النبات، فهن عالة على أزواجهن. وقد كان ذلك سببيا فى شقاء المدن وهلاكها بؤسا لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين. فهن ثلثا مجموع السكان، ولكنهن يعشن كالحيوان الطفيلى على جسم الثلث الباقى بعجزهن عن تحصيل قوتهن الضرورى" . . ."[١] .

ويقول د . محمد عمارة فى نفس الموضوع فى كتابه: "مسلمون ثوار": "أما موقفه من المرأة ومن رأى المجتمع فيها ونظرة الرجل إليها وقضية تحررها من القيود التى تراكمت على فعاليتها وضميرها بمرور القرون والحضارات فإنه موقف بالغ درجة قصوى من العمق والنضوج. فهو يفرق ما بين الاختلافات "الطبيعية" وما بين الاختلاف فى "الدرجة" بين من يتفقون فى "الطبيعة الواحدة"، ويرى أن للإنسان، رجلا كان أو امرأة، "طبيعة واحدة"، وأن الاختلاف بينهما إنما هو فى "الدرجة" فقط، وأنه إذا كانت هذه الاختلافات فى "الدرجة" قد جعلت للرجل امتيازا فى بعض المجالات فإنها قد جعلت للمرأة ميزاتٍ تفوَّقت بها عليه فى أنحاء أخرى. وذلك عندما يقول: "وتختلف النساء عن الرجال درجةً لا طبيعةً، وهن أهلٌ لكل ما يفعل الرجال من حرب وفلسفة. . . إلخ . . . إلخ. ولكن على درجة دون درجتهم، وهن يفقنهم أحيانا كما فى الموسيقى" .

أما عن الأوضاع المزرية التى وصلت إليها المرأة فى عصره الإقطاعى فإنه يرى أن سببها ميراث حالة من العبودية دامت قرونا طويلة. وهى حالة اجتماعية، ومن ثم فإن تغييرها هو أمر ممكن. بل إن ابن رشد يدعونا إلى هذا التغيير عندما ينبه على أن وضع المرأة هذا إنما هو سبب فى "البؤس الذى يلتهم مدننا بسبب كثرة النساء العاجزات عن الإسهام فى الحضارة بما يمكن أن يكون لديهن من قدرات وإمكانيات. وليس هذا فحسب، بل لقد تحولن إلى عبء على كد الرجال وكسبهم. وهو فى هذا الباب يقول: "لا تدعنا حالنا الاجتماعية نبصر كل ما يوجد فى إمكانيات المرأة. ويظهر أنهن لم يخلقن لغير الولادة وإرضاع الأولاد . وقد قضت هذه الحال من العبودية فيهن على قدرة القيام بجلائل الأعمال. ولذا فإننا لا نرى بيننا امرأة مزينة بفضائل خلقية، وتمر حياتهن كما تمر حياة النباتات، وهن فى كفالة أزواجهن أنفسهم. ومن هنا أيضا أتى البؤس الذى يلتهم مدننا . وذلك أن عدد النساء فيها ضعف عدد الرجال، ولا يستطعن كسب الحاجِىّ بعملهن" .

---

[١] حنا الفاخورى وخليل الجر/ تاريخ الفلسفة العربية/ ط٣/ دار الجيل/ بيروت/ ١٩٩٣م/ ٢/ ٤٦٤ .

وهذا موقف من أعمق المواقف الفكرية التى تناولت قضية المرأة وتحريرها منذ عدة قرون وربطتها بالإنتاج والاقتصاد، وهو دليل على شمول الموقف الرشدى لأنحاء كثيرة من المجتمع، وإسهامه إسهامات هامة فى محاولات التغيير والإصلاح لحياة الناس ومجتمعهم فى ذلك الحين"[١] .

والواقع أن ما كتبه ابن رشد عن النساء ليس سوى تعليق عارض على ما قاله أرسطو فى هذا الشأن فى كتاب "الجمهورية"، ومن هنا لست أفهم السر فى كل هذه الضجة الشديدة على لاشىء تقريبا . وقد لفت انتباهى جَزْمُ ابن رشد بأن النساء يَضْعُفْن الرجال عددا . ورغم أنه مخطئ فى تحديد نسبة النساء العددية فى المجتمع على هذا النحو فلن أعلق على هذا، بل على أنه لم يستند إلى شىء علمى فى تلك المسألة، وهو ما لا يليق بفيلسوف مثله. ولقد كان بمستطاعه أن يتحقق من ذلك مثلا حين نُفِىَ إلى قرية أليسانة، فكان يمكنه أن يعرف نسبة النساء إلى الرجال فى مجتمع صغير كهذا ولو على سبيل التقريب حتى لو ركز على حى واحد من أحياء تلك القرية. وما أسهل أن يتحقق الإنسان، فى مثل تلك الظروف، بمجرد النظر المدقِّق بالعين من صحة نسبة الثلث والثلثين هذه أو خطئها .

كذلك فات ابن رشد أن يلتفت إلى ما فى القرآن والحديث عن النساء ووضعهن بالنسبة للرجال وحقوقهن وواجباتهن وما وصى الله والرسول به الرجال فى التعامل معهن. علاوة على أنه لم يتنبه إلى أن المرأة المسلمة لم تكن فى أى يوم من الأيام تحمل وتُرْضِع فقط، بل كانت تشارك الرجل حياته برأيها ومشورتها، وتربى الأطفال وترعى البيت بخدمه وطعامه وتنظيم شؤونه، وتشيع جو السكينة والرحمة فيه. كما أن كثيرا من النساء كان يشارك فى الحياة العلمية محتسبات وفقيهات ومحدّثات بالمئات، وكان منهن شاعرات وملحنات ومغنيات، وبالذات فى بلاد الأندلس. والمفروض أن ابن رشد يعرف هذا جيدا، وإلا كانت مخزاة كبيرة. وكان كثير من النساء يشتغلن بالرعى والزراعة، ويساعدن أزواجهن فى تلك المهن وفى غيرها، ويربين أولادهن بعد موت أزواجهن. وسبق أن اشتركن أيام النبى والصحابة فى تمريض المحاربين. ومن النساء من تولى الحكم هنا أو ها هنا فى بلاد المسلمين. وفى كل الأحوال كانت المرأة ملهمة للرجل بجمالها ورقتها وما يشده إليها من العاطفة التى أودعها الله فى قلبه فتنبجس على لسانه وقلمه شعرا وقصصا وأدبا

---

[١] د. محمد عمارة/ مسلمون ثوار/ ٢٨٨- ٢٨٩.

عجيبا . ثم هل قيام المرأة على أمور البيت وتربية الأولاد هو من الشؤون الهينة غير ذات القيمة؟ من قال ذلك؟ ولماذا يكون العمل خارج المنزل بالنسبة للمرأة أفضل من عملها داخله معززة مكرمة لا تتعرض لمآزق الحياة العامة ومتاعبها ومنغصاتها وضغطها على الأعصاب؟ ترى هل كان ابن رشد ليجد حياته العلميةَ سَلِسَةً هكذا لو لم تكن هناك زوجته، التى أعفته من كثير من مسؤوليات البيت ونهضت هى بها لتوفر له الجو الهادئ الهانئ للبحث والتفكير والتأمل والكتابة؟ هل يحق له أو لغيره أن يصف حياة امرأة كزوجته بأنها كحياة النبات؟

ثم هل كانت حياة المرأة الإغريقية (التى تنتمى إلى ذات الأمة التى كان ينتمى إليها أرسطو) أفضل من حياة المرأة المسلمة فى عهده؟ التاريخ لا يقول أبدا بهذا . فلم إذن كان حكمه قاسيا على المرأة المسلمة فى عصره مع أنها كانت تتمتع بما لا تتمتع به كثيرات من نساء عصرها من الأمم الأخرى؟ ورغم أن المرأة المسلمة قبلا لم تكن تختلط بالحياة العامة كنظيرتها العصرية فقد كان المسلمون أقوى من الأمم الأخرى وأكثر علما وأعظم تحضرا وأقدر عسكريا وأنجح فى تدبير شؤون الدول من مسلمى اليوم مع كل الانفتاح الكبير الذى تتمتع به المرأة الآن، وهو ما يدل على أن العبرة ليست باندماج المرأة فى عالم الرجال على ذلك النحو المتسع، بل بأخذ الشعوب حياتهم مأخذ الجد والاهتمام. وليس معنى كلامى هذا أننى أنكر على المرأة اشتغالها خارج بيتها، بل ألفت النظر فقط إلى الجوانب الأخرى فى الموضوع حتى لا نذهب فنردد كلاما لسنا ندرى أبعاده كما ينبغى أن تكون الدراية. وعلى كل فليس ابن رشد هو محرر المرأة بل الإسلام والنبى محمد أولا وآخرا، وما ابن رشد وغير ابن رشد إلا تابعون لما قاله أو فعله الرسول فى هذا المضمار وفى كل مضمار إن فهموا ما قاله الرسول وفعله وأخذوا به على وجهه. وكلام ابن رشد يسوده التقصير للأسف. ورغم كل هذا ينتهز الكُتّابُ المارُّ ذكرُهم الفرصة وينهالون بالثناء على ما قال ابن رشد مع أنه لم يقل شيئا خطيرا . وكعادة ابن رشد لا يستطيع أن يرى القضايا إلا من خلال الفكر الإغريقى. ولو كان الرجل مستقل التفكير لكان قد ألف كتابا أو رسالة عن وضعها فى الإسلام وقال لنا رأيه فى تلك القضية دون الاتكاء على أرسطو أو أفلاطون.

وها هى ذى بعض النقاط التى تتعلق بذلك الموضوع، والتى كان يمكن ابن رشد الاستناد إليها فى بحثه المقترح: لقد كان بعض العرب فى الجاهلية يئدون بناتهم خوفا من الفقر والعار، فنزلت

آيات القرآن تَنْهَى عن ذلك وتجرّمه تجريما شديدا، وتسفّه العقلية المتخلفة التى تُقْدِم على ذلك السلوك الوحشى الهمجى، وتندد بما كان يعترى بعض العرب من الشعور بالعار حين يسمع أن زوجته قد أنجبت له بنتا، بما يعنى أن تلك الظاهرة كانت متجذرة فى بعض القبائل العربية قبل الإسلام، فنزل القرآن يحذر من هذا الفعل الإجرامى الآثم: "وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا"[١]، ويتساءل: بأى ذنب تُقْتَل تلك المسكينة التى لا حَوْل لها ولا طَوْل وتُحْرَم حق الحياة؟ وفى الحديث الشريف: "مَنْ وُلِدَتْ له ابنة فلَمْ يَئِدْها ولم يُهِنْها ولم يُؤْثِر ولده عليها أدخله الله بها الجنة". وفى الحديث أيضا أن من وأد بنتا دخل النار.

كذلك لا يفرق الإسلام بين الذكر والأنثى فى الاهتمام بالمولود حين يهلّ على الوجود، بل كل منهما مرحَّب به دون أى تمييز، ويقام له احتفال "العقيقة" دون زيادة أو نقصان. و"النساء شقائق الرجال" كما قال رسول الله فى حديث من أحاديثه الشريفة. وليس للمرأة المسلمة الحق فى التعليم فقط، بل فَرْضٌ عليها أن تطلبه مثلما هو فرض على الرجل سواء بسواء، إذ يقول الرسول عليه السلام: "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة". وفى الإسلام إذا ربى الأب ثلاث بنات أو بنتين أو حتى بنتا واحدة وزوَّجها فإنه يدخل الجنة. وهذا يدل على مدى اهتمام الإسلام بالأنثى ورحمتها والعطف عليها وإيلائها وضعا متميزا لما فيها من ضعف طبيعى. ومن ذلك أيضا أن أحد الصحابة جاء النبى وسأله: أى الناس أحق بصحبتى يا رسول الله؟ فقال له: أمك. فأعاد القول ثلاث مرات، وفى كل مرة كان الجواب هو نفس الجواب: أمك، إلى أن جاءت الرابعة، فكان الجواب فى هذه المرة فقط أنَّ أحق الناس بصحبته أبوه.

وفى الزواج لا يصح أن تُكْرَه الفتاة على التزوج ممن لا تحب، وليس من حق أبيها ولا أمها ولا أى شخص آخر فَرْضُه عليها مهما تكن الظروف. ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام فى هذا الموضوع: "أشيروا على النساء في أنفسهن. فقال (أحد الصحابة): إن البكْر تَسْتَحِي يا رسول الله. قال: الثَّيِّب تُعْرِب عن نفسها بلسانها، والبكْر رضَاها صُمَاتها. وفى الحديث أيضا: لا تُنْكَح البكْر حتى تُسْتَأْذَن، ولا الثَّيِّب حتى تُسْتَأْمر. فقيل: يا رسول الله، كيف إذنها؟ قال: إذا سَكَتَتْ". وقد وصى الرسول الأزواج بنسائهم خيرا، ونبه إلى اختلاف طبيعتهن عنهم، وأمرهم

---

[١] الإسراء/ ٣١.

بالصبر عليهن، وإلا تحولت الحياة الزوجية إلى مسلسل من الشقاء إن أراد الرجل عبثًا تغيير طبيعة زوجته كى تتمشى مع ما يتوقعه منها . وفى المقابل نبه المرأة إلى ما يغلب على بنات جنسها من مسارعتهن إلى السخط وكفران العشير، ودعاها إلى التكفير عن ذلك بإخراج الصدقات.

كذلك يعطى الإسلام المرأة الحق فى مَهْرٍ يدفعه لها الرجل حتى تصح أن تكون زوجة له. وهذا يختلف عن النظام الذى تعرفه أوربا ، والذى بمقتضاه تَحْمِل الزوجة إلى بيت الزوجية مبلغا من المال. كما يوجب الإسلام على الزوج الإنفاق على زوجته وعلى أبنائه، فضلا عن دفع الديات والغرامات، على حين تُعْفَى هى تماما من المشاركة فى النفقات الأسرية، اللهم إلا إذا شاءت ذلك من تلقاء نفسها . ويظل مَالُها مكتوبا باسمها تتصرف فيه بحرية تامة دون أن يكون للزوج حق التدخل فيما تفعل.

وفى الميراث يعطى الإسلام المرأة نصيبا كما أعطى الرجل رغم أنها لا تتحمل شيئًا من تكاليف الإنفاق كما رأينا . ويظن بعض الناس أن المرأة ترث دائما نصف ميراث الرجل، وهذا غير صحيح إلا فى أربع حالات فقط فى مقابل حالات كثيرة ترث فيها أكثر مما يرث الرجل، وحالات أخرى كثيرة أيضا ترث فيها من الميراث مثل الرجل سواء بسواء . وهناك حالات ترث فيها المرأة، ولا يرث الرجل شيئًا . وفى ذات الوقت نجد المرأة فى كثير من الحضارات تُحْرَم من الميراث تمام الحرمان.

وللرجل فى الإسلام على المرأة درجة: "ولهنَّ مِثْلُ الذى عليهن بالمعروف. وللرجال عليهن درجة"[١]. وهذه الدرجة هى درجة القوامة، إذ ما من مؤسسة أو شركة إلا ولها رئيس يقوم بمسؤوليتها ويتحمل أعباءها ، وإن لم يعن هذا أن يكون هناك سيد ومَسُود، بل هى مسألة تنظيمية بحتة. ونحن نرى بأعيننا ونلمس بأيدينا ونحس فى أعماق ضمائرنا صوت الواقع الحق مؤكدا أن مُنَّة النساء أقلّ من مُنَّة الرجال رغم ما نعرفه من أن الجنسين جميعا قد خُلِقا منذ البداية الأولى ضعيفين كما ورد فى القرآن الكريم. ذلك أن الرجل أقوى عضليا من المرأة، كما أنه أقدر على تحمل مصاعب الحياة ولا ينهار أمامها بسهولة، أو على الأقل: لا يسارع إلى البكاء إزاءها ، كما تفعل المرأة. ودعنا من أن إنجازاته العقلية أغزر وأعمق من إنجازات شقيقته فى الإنسانية وتوأم روحه

---

[١] البقرة/ ٢٢٨.

ومكملة وجوده وجاعلة حياته ذات طعم ومعنى. ورغم إعطاء الإسلام حق القوامة فى البيت للرجل فإنه قد جعل النساء شقائق الرجال، أى النصف الآخر المكمل لهم، فلا فرق بين الجنسين إلا فى أن الرجل هو قَوّام البيت، وهذا كل ما هنالك. أما فيما عدا هذا فهما متساويان: أمام الله وأمام الشرع وفى الإنسانية وفى أن لكل منهما عقلا ومشاعر وضميرا، وأن كلا منهما سوف يحاسب على أعماله هو ولا يتحمل مسؤولية غيره أو يتحمل غيره مسؤوليته، وأن كليهما مطالب بعبادة ربه وإتيان الأعمال الصالحة ومأجور عليها . ألم يقل الرسول: "النساء شقائق الرجال"؟ كما أن المرأة راعية فى بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها، فليس معنى قوامته للأسرة أنها لا قيمة لها، بل لها دورها الذى يكمل دوره ولا غنى عنها: "كُلُّكُم راعٍ، وكُلُّكُم مَسْؤُولٌ عَن رَعِيَّته، الإمامُ راعٍ ومَسؤُولٌ عنْ رعِيَّته، والرَّجُلُ راعٍ في أهلِه وهو مَسْؤُولٌ عن رعيَّتِهِ، والمرْأةُ راعِيةٌ في بيتِ زوجِها ومَسْؤُولةٌ عن رعِيَّتها، والخادِمُ راعٍ في مالِ سيّدِه ومَسْؤُولٌ عن رعيَّته. قال: وَحَسِبْتُ أنْ قدْ قال: والرَّجُلُ راعٍ في مالِ أبيهِ ومَسْؤُولٌ عن رعيَّته، وكُلُّكُم راعٍ ومَسْؤُولٌ عن رَعِيَّته".

وعن صفية بنت عبد المطلب "أنَّ رسولَ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ لما خرج إلى أُحُدٍ جعل نساءَه في أُطُمٍ يقالُ له: فارعٌ، وجعل معهن حسانَ بنَ ثابتٍ. وكان حسانُ يطَّلعُ على النبيِّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: فإذا شَدَّ على المشركين اشتدَّ معه في الحِصنِ، وإذا رجع رجع وراءَه. قالت: فجاء أُناسٌ من اليهودِ، فبقِيَ أحدُهم في الحِصنِ حتى أطَلَّ علينا . فقلتُ لحسَّان: قُمْ إليه فاقتُلْه. فقال: ما ذاك فِيَّ. ولو كان فِيَّ لكنتُ مع رسولِ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ. فضربتْ صفيَّةُ رأسَه حتى قطعتْه. قالت: يا حسانُ، قُمْ إلى رأسِه فارْمِ به إليهم (وهم أسفلُ من الحصنِ) . فقال: والله ما ذاك فِيَّ. قالت: فأخذتُ برأسِه فرميتُ به عليهم، فقالوا: قد والله علمنا أنَّ محمدًا لم يكن يترك أهلَه خُلُوفًا ليس معهم أحدٌ. وتفرَّقوا فذهبوا . قالت: ومرَّ قبلُ سعدُ بنُ معاذٍ، وبه أثَرُ صُفرةٍ كأنه كان مُقَرَّبًا قبلَ ذلك، وهو يقول:

مهلاً قليلا تُدرِكُ الهَيْجا جَمَلْ
لا بأس بالموتِ إذا حان الأَجَلْ"

وعن البراء بن عازب: "جعل النبي صلى الله عليه وسلم على الرجالة يوم أحد، وكانوا خمسين رجلا، عبد الله بن جبير، فقال: إن رأيتمونا تَخَطَّفُنا الطير فلا تبرحوا مكانكم هذا حتى

أرسل إليكم، وإن رأيتمونا هَزَمْنا القومَ وأوطأناهم فلا تبرحوا حتى أرسل إليكم. فهزموهم. قال: فأنا والله رأيت النساء يشتددن، قد بدت خلاخلهن وأَسْوُقُهن، رافعات ثيابهن. فقال أصحاب عبد الله بن جبير: الغنيمةَ، أيْ قوم، الغنيمةَ. ظهر أصحابكم، فما تنتظرون؟ فقال عبد الله بن جبير: أنسيتم ما قال لكم رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قالوا: والله لنأتين الناس فلنصيبن من الغنيمة. فلما أَتَوْهم صُرِفَتْ وجوههم، فأقبلوا منهزمين، فذاك إذ يدعوهم الرسول في أخراهم، فلم يبق مع النبي صلى الله عليه وسلم غير اثني عشر رجلا، فأصابوا منا سبعين، وكان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه أصاب من المشركين يوم بدر أربعين ومائة: سبعين أسيرا وسبعين قتيلا. فقال أبو سفيان: أفي القوم محمد ؟ (ثلاث مرات) . فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم أن يجيبوه. ثم قال: أفي القوم ابن أبي قحافة؟ (ثلاث مرات) ثم قال: أفي القوم ابن الخطاب؟ (ثلاث مرات) . ثم رجع إلى أصحابه فقال: أما هؤلاء فقد قُتِلوا . فما ملك عمر نفسه فقال: كذبتَ والله يا عدو الله. إن الذين عددتَ أحياءٌ كلهم، وقد بقي لك ما يسوؤك. قال: يومٌ بيوم بدر، والحرب سِجَال. إنكم ستجدون في القوم مُثْلَة لم آمر بها ولم تسؤني. ثم أخذ يرتجز: اُعْلُ هُبَل! اُعْلُ هُبَل! قال النبي صلى الله عليه وسلم: ألا تجيبونه؟ قالوا: يا رسول الله، ما نقول؟ قال : قولوا: الله أعلى وأجلّ. قال: إن لنا العزى ولا عزى لكم. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ألا تجيبونه؟ قال: قالوا: يا رسول الله، ما نقول؟ قال: قولوا: الله مولانا، ولا مولى لكم" .

وعن أنس بن مالك: "كانَ رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليْهِ وسلَّمَ يغزو بأمِّ سُلَيْم ونسوةٍ معَها من الأنصار يسقينَ الماءَ، ويداوينَ الجَرحى" . وعن رُبَيِّع بنت معوذ بن عفراء: "كُنَّا نغزو مع النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ فنَسْقِي القومَ، ونَخْدمهم، ونَرُدُّ الجرحي والقتلى إلى المدينةِ" . وعن أم عطية نسيبة الأنصارية: "غزوتُ مع رسولِ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ سبعَ غزواتٍ أَخْلُفُهم في رحالِهم، فأصنع لهم الطعامَ، وأُداوي الجَرحى، وأقوم على المَرضى" . وعن أبى أحمد بن جحش: "رأيت بعيني حمنة بنت جحش يوم أحد تسقى العطشى وتداوي الجرحى" . وعن محمود بن لبيد الأنصارى: "لما أُصيبَ أكحلُ سعدٍ يومَ الخندقِ فثقُل حوَّلوه عند امرأةٍ يقال لها: رُفَيْدةُ، وكانت تُداوي الجرْحى، فكان النبيُّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ إذا مرَّ به يقولُ: كيف أمسيتَ؟ وإذا أصبح: كيف أصبحتَ؟ فيُخبرُه" . وعن عبد الله بن عمر: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد سفرا أقرع بين نسائه أثلاثا . فمن أصابته القرعة خرج بهن معه فكن يخرجن يسقين الماء،

ويداوين الجرحى" . وعن أنسٍ أنَّ "أزواجَ النَّبيّ صلَّى اللَّهُ عليهِ وعلى آلِهِ وسلَّمَ كُنَّ يُدلِجنَ بالقِرَبِ يسقينَ أصحابَ رسولِ اللهِ صلَّى اللَّهُ عليهِ وعلى آلِهِ وسلَّمَ" . وعن ابن عباس: "كانَ رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ علَيهِ وسلَّمَ يغزو بالنِّساءِ فيُداوينَ الجَرْحَى، ولم يَكُن يضربُ لَهُنَّ بسَهْمٍ، ولَكِن يُحْذَيْنَ مِنَ الغنيمةِ" .

وهناك رغم هذا نصوص حديثية يتخذ منها ومن أشباهها دعاة النسوية، الذين يتهمون المجتمعات البشرية عموما بالذكورية والبطرياركية، متكأ لرمى الإسلام بالانحياز للرجل ضد المرأة. مثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "ثَلاثةٌ لا يُقْبَلُ منهم صلاةٌ، و لا تصعدُ إلى السماءِ، و لا تُجاوزُ رؤوسَهم: رجلٌ أَمَّ قومًا وهم له كارهون، ورجلٌ صلَّى على جنازةٍ و لم يُؤْمَرْ، وامرأةٌ دعاها زوجُها من الليلِ فأَبَتْ عليه" أو قوله: "المرأةُ لا تؤدّي حقَّ الله عليها حتَّى تؤدّيَ حقَّ زوجِها كلَّه، ولو سألها وهي على ظهرِ قتَبٍ لم تمنَعْه نفسَها" أو قوله: "إذا دعا الرجلُ امرأتَهُ إلى فراشِهِ فأَبَتْ، فبات غضبانَ عليها، لعنتهاالملائكةُ حتى تُصبحَ" .

ذلك أنهم ينظرون إلى الأمر على أنه إجبار للمرأة على تأدية حق زوجها حتى لو كانت مرهقة أو لا تشعر بالرغبة فى ذلك. وأنا لا أظن أن هذا هو ما يتحدث عنه رسول الله، بل أرى أنه يقصد النساء اللاتى يتخذن من حب أزواجهن لهن واشتهائهم إياهن فرصة لإذلالهم وكسر أنوفهم أو لإكراههم على الموافقة على ما لا يريدون الموافقة عليه. وهذا الصنف من النساء معروف للناس جميعا . والمشكلة أن الأحاديث لا تذكر دائما السياق الذى وردت فيه، ومن ثم يبدو الحكم وكأنه حكم عام لا يتعلق بواقعة معينة وما يشببها من الواقعات بل يغطى كل الوقائع بإطلاق. كما أن كثيرا من الناس يغفل عن الأحاديث الأخرى التى تتعلق بالموضوع ويقتطع الحديث الذى يعترض عليه عن أمثاله من الأحاديث غافلا أو متغافلا عن أن النصوص يكمل بعضها بعضا: فهذا الحديث يتعرض لجانب من الموضوع، وذاك يتناول جانبا آخر منه، وذلك يعالج جانبا ثالثا . . . وهكذا حتى تكتمل الصورة. أما أن نأخذ حديثا واحدا قيل فى سياق معين فنعده هو كل شىء ونتصور أو نزعم أنه ينطبق على كل الحالات وأنه يمثل الحكم الأوحد فى الموضوع فهذا خطأ فاحش.

ومن الأدلة على ما أقول أنه صلى الله عليه وسلم عاب عيبا شديدا الرجل الذى يهين زوجته ويضربها نهارا ثم يريد أن يجامعها ليلا وكأنها عبد من العبيد: "لا يجلد أحدكم امرأته

جلد العبد، ثم يجامعها في آخر اليوم" . ورُبَّ من يقول إنه لم يَنْهَ عن ضربها بل عن جلدها كما يُجْلَد العبد . وهذه طريقة فى الفهم ساذجة وحرفية ولا تعرف طبيعة اللغة. والحديث فى حقيقته ينهى الرجل عن إهانة زوجته ويبين أنها ليست عبدة عند الرجل بل شريكة حياته. ولقد نهى الرسول عن ضرب المرأة رغم أن الضرب ليس محرما حين يستنفد الرجل كل الوسائل التى تعيد زوجته إلى صوابها وعقلها، وإلا فلتختر المفارقة ولا لوم عليها ولا تثريب. أما أن تريد التنكيد على زوجها ولا تريد مفارقته ولا تريد أن يؤدبها ويَكُفّ غَرْبَها ويأخذ عليها طريق التمرد والعصيان والنشوز فهذا ما لا يفهمه المنصفون. ومن الأحاديث التى تنهى عن الإساءة إلى المرأة قوله عليه السلام مثلا: "اتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، وإن لكم عليهن أن لا يُوطِئْن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربًا غير مبرّحٍ، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف" .

وماذا لو أن المرأة جاملت زوجها حتى لو كانت غير مستعدة لذلك؟ ألا تقوم فتعد له الطعام وهى مرهقة فى بعض الأحيان، بل ربما استيقظت من أحلى نوماتها لتصنع له ذلك؟ ألا يرهق الرجل نفسه ويتحمل من البلايا والرزايا خارج البيت ما يرهقه من أمره عسرا فى سبيل توفير لقمة العيش والكسوة والعيشة المريحة لأفراد أسرته؟ إننا لو رفضنا دائما القيام بعمل ما نكره وجعلنا ذلك مبدأ لصارت الحياة جحيما لا يطاق، ولكنا نحن أول من يشقى بهذا المبدأ حين يأتى علينا الدور ويرفض الآخرون أن يصنعوا لنا ما يكرهونه أو على الأقل: ما لا يتحمسون له. وهل الناس تحب كل شىء تفعله؟ هل الحياة ملك خاص مطلق لنا نستطيع أن نفعل به ما نشاء دون معقب أو مؤاخذة؟ أليس جانب كبير من تصرفاتنا قائما على المجاملة، أى محاولة إرضاء الآخرين على حساب مصلحتنا أو مشاعرنا وما إلى ذلك؟ ألسنا نلقى كثيرا من الناس بوجه باسم ونحن لا نحبهم؟ ألسنا ندعو الناس إلى الطعام ونحن لا نرحب فى أعماقنا بهذه الدعوة، ومع هذا نتقبل مشاركتهم لنا طعامنا مكتسبين صدقة عارضة لم تكن لنا فى الحسبان؟ فماذا فى أن تجامل المرأة زوجها فى مثل هذا الأمر، الذى يمكن أن تنقلب المجاملة فيه رغبة حقيقية مستعرة؟ ولا أظن الرسول إلا قائلا لأى رجل تأتيه زوجته وتشكو هذا منه ما قاله للمرأة فى الأحاديث الماضية.

ومع هذا فقد قال الرسول للرجال خلال سياق كلامه عن الصدقات وكثرة الفرص التى يأخذ فيها الإنسان حسنات دون أن يدرى: "وفِي بُضعِ أحدِكمْ صَدقَةٌ. قالوا: يا رسولَ اللَّهِ، يأتي أحدُنا شهوتَهُ ويكونُ له فيها أجرٌ؟ قال: أرأيتُمْ لو وضعها في حرامٍ أكان يكونُ عليه وِزرٌ؟ قالوا: نعمْ. قال: فكذلِكَ إذا وضعها في الحلالِ يكونُ لهُ أجرٌ". ففى هذا الحديث ما فيه من حث الرجل على إرضاء زوجته والعمل على إعطائها الفرصة لإشباع رغبتها. ولا أظن أن هناك أسلوبا آخر أقوى وأنجع فى الحث على ذلك من هذا الحديث. ثم لدينا الحديث التالى: "إنَّ المرأَةَ إذا أقبلَتْ، أقبلَتْ فِي صورةِ شيطانٍ، فإذا رأى أحدُكُمْ امرأَةً فأَعْجَبَتْهُ فَلْيَأْتِ أَهلَهُ، فإنَّ الَّذِي مَعَها مِثْلَ الذي مَعَها"، الذى لو تعاملنا معه على طريقة النسويين والنسويات لقلنا إن هذا ليس حلا للمشكلة، بل على الرجل فى هذه الحالة ما دام قد أعجبته امرأة غير زوجته أن يذهب فيشبع رغبته بأى طريق معها ولا يفكر فى عشيرة حياته ما دام نافرا منها ومقبلا على المرأة الأخرى. أليس هذا هو ما يقتضيه منطق هؤلاء؟ بل إننا لو جرينا على هذا المنطق لكان على الأزواج أن ينفصلوا بعضهم عن بعض ويبحث كل منهم عن شريك جديد لحياته كل عدة أسابيع. ذلك أن تأجج المشاعر تجاه شريك الحياة يخف بعد حين ولا يعود له نفس الوهج القديم، إذ الطبيعة البشرية تحب التجديد وتؤثر الطريف من الأمر على الذى تعودت عليه وشبعت منه حتى مَلّته. بل إن أصل الشذوذ عند كثير من الناس هو مللهم من اتباع الطريق المعتادة، فهم يحاولون بشذوذهم كسر الملل!

ومما حافظ به الإسلام على حق المرأة فى هذا المجال معاقبته للرجل إذا ظاهر من زوجته وآذى مشاعرها وقال لها: "أنتِ علىَّ كظهر أمى"، إذ جعل عقوبة الزوج الذى يقول ذلك لزوجته ويحرمها من إشباع رغبتها عتق رقبة، وإلا فصيام شهرين متتابعين قبل أن يعود إليها، وإلا فإطعام ستين مسكينا، وذلك حتى لا يعود لمثل هذا الأمر الذى من شأنه إذلالها وحرمانها حقها الطبيعى، وهو ما لم يفعله الإسلام مع المرأة حين تنشز على زوجها وتعصيه فى هذا الأمر. وسمى القرآن الظِّهار: "منكرا من القول وزورا"، وجعله معصية ينبغى أن يعمل الرجل على الاستغفار منها حتى يحظى بغفران ربه كما جاء فى الآيات الأولى من سورة "المجادلة"، التى نزل صدرها ردا على شكوى امرأة تقدمت بها السن حتى ذهب بهاؤها ومَلَّها زوجها وأراد أن يجدد حياته ويحرمها.

وحرصا على راحة الزوجة فى هذا السبيل والعمل على إيفائها حقها البيولوجى أَمَرَ عمرُ رضى الله عنه ألا يغيب الزوج المقاتل عن زوجته أكثر من ستة أشهر حتى لا يتركها نهبا للمقاساة والعذاب. وفى "المحاسن والأضداد" للجاحظ: "كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يَعِسّ بنفسه، فسمع امرأة تقول:

ألا سبيلٌ إلى خمرٍ فأشربها ؟ أم هل سبيلٌ إلى نصر بن حجاجِ؟
إلى فتى ماجد الأخلاق ذي كرم سهل المحيا كريم غير ملجاجِ

فقال عمر: أمّا ما دام عمر إماما فلا. فلما أصبح قال: عليَّ بنصر بن الحجاج، فأُتِيَ به، فإذا هو رجل جميل، فقال: اخرج من المدينة. قال: ولِمَ؟ ما ذنبي؟ قال: اخرج، فو الله ما تساكنني. فخرج حتى أتى البصرة، وكتب إلى عمر رضي الله عنه:

لَعَمْري لئن سيَّرْتَني وحَرَمْتَني ولم آتِ إثمًا إن ذا لَحَرامُ
ومالِيَ ذنبٌ غير ظنٍّ ظننتَه وبعضُ تصاديق الظنون أَثَامُ
وإن غَنَّتِ الذلفاءُ يومًا بمُنْيَةٍ فبعض أمانيّ النساء غرامُ
فظَنَّ بي الظنَّ الذي لو أَتَيْتُهُ لما كان لي في الصالحين مقامُ
ويمنعني مما تمَنَّتْ حفيظتي وآباءُ صدقٍ سالفون كرامُ
ويمنعها مما تمنتْ صلاتُها وبيتٌ لها في قومها وصيامُ
فهذان حالانا. فهل أنت مُرْجعي؟ فقد جُبَّ مني غاربٌ وسنامُ

قال: فردَّه عمر بعد ذلك لما وَصَفَ من عفته". فانظر كيف كان حرص عمر على ألا يزعج أحد من الرجال امرأة ويشعل رغبتها حتى لو تم ذلك دون ذنب له. وهذا ما لم يفعله عمر ولا غير عمر مع امرأة مهما كانت فتنتها وجمالها.

وفى "المحاسن والاضداد" للجاحظ أيضا أن "عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، كان يَعِسّ بالمدينة ذات ليلة، إذ سمع امرأة تهتف وتقول:

تَطاوَل هذا الليل واسودَّ جانبُهْ وأَرَّقَني إذ لا خليلَ ألاعبُهْ
فوالله لولا اللهُ، لا ربَّ غيره، لزُعْزِع من هذا السرير جوانبُهْ
ولكنّ ربّي والحياء يَكُفُّني وأُكْرِمِ بَعْلِي أن تُوَطَّا مراكبُهْ

قال: فرجع عمر إلى منزله، فسأل عن المرأة، فإذا زوجها غائب، فسأل ابنته حفصة: كم تصبر المرأة عن الرجل؟ فسكتت واستحيت وأطرقت، فقال: أربعة أشهر؟ خمسة أشهر؟ ستة أشهر؟ فرفعت طَرْفها تُعْلِم أنها لا تصبر أكثر من ستة أشهر، فكتب إلى صاحب الجيش أن يَقْفِل من الغزو الرجال، إذا أتت ستة أشهر، إلى أهاليهم" . فوضع عمر، انطلاقا من روح الإسلام ومبادئه الكريمة وحرصه على حق المرأة وكرامتها واستقامة أمور الأسرة والمجتمع من ورائها، مبدأ يقضى بعدم غياب المقاتل عن زوجته أطول من ستة أشهر.

وفى الحديث الشريف عن عبد الله بن عمر: "دخلَ رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ حجرتي، فقالَ: ألم أُخبَرْ أنَّكَ تقومُ اللَّيلَ، وتصومُ النَّهار؟ قالَ: قلتُ: بلَى. قالَ: فلا تفعَلَنَّ. نَم وقُم، وصُم وأفطِرْ، فإنَّ لعينِكَ عَليكَ حقًّا، وإنَّ لجسدِكَ عليكَ حقًّا، وإنَّ لزَوجَتِكَ عليكَ حقًّا، وإنَّ لضَيفِكَ عليكَ حقًّا، وإنَّ لِصَديقِكَ عليكَ حقًّا، وإنَّهُ عسَى أن يطولَ بكَ عُمرٌ، وإنَّهُ حَسْبُكَ أن تصومَ من كلِّ شَهْرٍ ثلاثًا، فذلِكَ صيامُ الدَّهرِ كلِّهِ، والحسَنةُ بعشرِ أمثالِها. قلتُ: "إنِّي أجدُ قوَّةً". فَشَدَّدْتُ، فشُدِّدَ عليَّ. قالَ: صُمْ من كلِّ جمعةٍ ثلاثةَ أيَّامٍ. قلتُ: "إنِّي أطيقُ أَكْثرَ من ذلِكَ". فشَدَّدْتُ، فشُدِّدَ عليَّ. قالَ: صُم صَوْمَ نبيِّ اللَّهِ داودَ. قلتُ: وما كانَ صومُ داودَ؟ قالَ: نِصفُ الدَّهرِ". وعن زوجة أبى الدرداء: "أتاني سلمان الفارسي يسلم عليَّ، وعليه عباءة قطوانية مرتديا بها، فطرحت وسادة، فلم يردها، ولف عباءته فجلس عليها، فقال: بحسبك ما بلَّغك المحل. ثم حمد الله ساعة وكَبَّر وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال: أين صاحبك؟ يعني أبا الدرداء. قلت: هو في المسجد. فانطلق إليه، ثم أقبلا جميعا، وقد اشترى أبو الدرداء لحما بدرهم، فهو في يده معلق، فقال: يا أم الدرداء، اخبزي واطبخي. ففعلنا، ثم أتينا سلمان بالطعام، فقال أبو الدرداء: كُلْ مع أم الدرداء، فإني صائم. قال سلمان: لا آكل حتى تأكل. فأفطر أبو الدرداء وأكل معه. فلما كانت الساعة التي يقوم فيها أبو الدرداء ذهب ليقوم أَجْلَسه سلمان، فقال أبو الدرداء: أتنهاني عن عبادة ربي؟ فقال سلمان: إن لعينك عليك نصيبا، وإن لأهلك عليك نصيبا. فمنعه حتى إذا كان في وجه الصبح قاما فركعا ركعات ثم أوترا ثم خرجا إلى صلاة الصبح فذكرا أمرهما للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: ما لسلمان، ثَكِلَتْه أُمُّه؟ لقد أشبع من العلم!".

وبعد أن كتبت ما سبق وجدت فى مركز الفتوى بموقع "إسلام ويب" السطور التالية تخاطب زوجة تشكو من أن زوجها لا يقوم بحقها عليه: "لا يجوز للزوج الامتناع عن وطء زوجته لغير عذر

شرعي، فننصحكِ بمحاورة زوجكِ في هذا الأمر، والتماس أسباب امتناعه ومساعدته في علاجها: فإن أصر على عدم الوطء كان لك الحق في طلب الطلاق. وإن كان به مانع كعُنَّة ونحوها كان لكِ خِيَارُ فَسْخ النكاح. ولكن لا بد من رفع الأمر للقاضي الشرعي للتأكد من ثبوت العُنَّة وتأجيله سَنَةً".

وفى باب الزواج" من كتاب "فقه السنة" للسيد سابق: "قال ابن حزم: وفُرِض على الرجل أن يجامع امرأته، التي هي زوجته، وأدنى ذلك مرة في كل طُهْر إنْ قَدَر على ذلك، وإلا فهو عاصٍ لله تعالى. برهان ذلك قول الله عز وجل: "فإذا تَطَهَّرْن فأْتُوهُنَّ من حيث أَمَرَكم الله" (سورة البقرة/ ٢٢٢). وذهب جمهور العلماء إلى الوجوب على الرجل إذا لم يكن له عذر. وقال الشافعي: لا يجب عليه لأنه حق له، فلا يجب عليه كسائر الحقوق. ونص أحمد على أنه مقدر بأربعة أشهر لأن الله قدره في حق المولى بهذه المدة. فكذلك في حق غيره. وإذا سافر عن امرأته، فإن لم يكن له عذر مانع من الرجوع، فإن أحمد ذهب إلى توقيته بستة أشهر. وسُئل: كم يغيب الرجل عن زوجته؟ قال: ستة أشهر. يُكْتَب إليه، فإنْ أَبَى أن يرجع فرَّق الحاكم بينهما. وحجته ما رواه أبو حفص بإسناده عن زيد بن أسلم قال: بينما عمر بن الخطاب يحرس المدينة، فمر بامرأة في بيتها وهي تقول:

تَطاوَل هذا الليل واسودَّ جانبُهْ ... وطال عليَّ فلا خليل ألاعبُهْ
فوالله لولا خشية الله وحدهُ ... لَحُرِّكَ من هذا السرير جوانبُهْ
ولكنّ ربّي والحياء يَكُفُّني ... وأُكْرِم بَعْلِي أن تُوَطَّا مراكبُهْ

فسأل عنها عمر، فقيل له: هذه فلانة، وزوجها غائب في سبيل الله. فأرسل إليها تكون معه، وبعث إلى زوجها، فأقفله، أي أرجعه، ثم دخل على حفصة فقال: يا بنية، كم تصبر المرأة عن زوجها؟ فقالت: سبحان الله. مثلك يسأل مثلي عن هذا؟ فقال: لولا أني أريد النظر للمسلمين ما سألتك. قالت: خمسة أشهر، ستة أشهر. فوقَّت للناس في مغازيهم ستة أشهر: يسيرون شهرًا، ويقيمون أربعة أشهر، ويسيرون راجعين شهرًا. وقال الغزالي من الشافعية: وينبغي أن يأتيها في كل أربع ليال مرة، فهو أعدل، لأن عدد النساء أربعة، فجاز التأخير إلى هذا الحد. نعم ينبغي أن يزيد أو ينقص حسب حاجتها في التحصين. فإن تحصينها واجب عليه. وإن كان لا تثبت المطالبة

بالوطء فذلك لعسر المطالبة والوفاء بها . وعن محمد بن معن الفغاري قال: أتت امرأة إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقالت: يا أمير المؤمنين: إن زوجي يصوم النهار، ويقوم الليل، وأنا أكره أن أشكوه وهو يعمل بطاعة الله عز وجل. فقال لها: نِعْم الزوج زوجك! فجعلت تكرر هذا، ويكرر عليها الجواب. فقال له كعب الأسدي: يا أمير المؤمنين، هذه المرأة تشكو زوجها في مباعدته إياها عن فراشه. فقال عمر: كما فهمتَ كلامها فاقض بينهما . فقال كعب: عَلَيَّ بزوجها . فأُتي به، فقال له: إن امرأتك هذه تشكوك. قال: أفي طعام أو شراب؟ قال: لا. فقالت المرأة:

يا أيها القاضي الحكيم أَرْشِدُهْ	أَلْهَى حليلي عن فراشيَ مسجدُهْ
زَهَّده في مضجعي تعبُّدُهْ	نهاره وليله ما يرقدُهْ
فلستُ من أمر النساء أَحْمَدُهْ	فاقض القضا يا كعب، لا تردَّدُهْ

فقال زوجها:

زَهَّدني في قربها وفي الحَجَلْ	أني امرؤٌ أذهلني ما قد نزلْ
في سورة "النحل" وفي السَّبْع الطُّوَلْ	وفي كتاب الله تخويفٌ جَلَلْ

فقال كعب:

إن لها حقا عليك يا رجُلْ	نصيبُها في أربع لمن عَقَلْ

فأعطها ذاك، ودع عنك العِلَلْ

ثم قال: إن الله عز وجل قد أحل لك من النساء مَثْنَى وثُلاثَ ورُبَاعَ. فلك ثلاثة أيام ولياليهن تعبد فيهن ربك. فقال عمر: والله ما أدري من أي أمريك أعجب؟ أمن فهمك أمرهما أم من حكمك بينهما؟ اذهب، فقد وليتك قضاء البصرة. وقد ثبت في السنة أن جماع الرجل زوجته من الصدقات التي يثيب الله عليها . روى مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ولك في جماع زوجتك أجر. قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر. ويُسْتَحَبّ المداعبة والملاعبة والملاطفة والتقبيل والانتظار حتى تقضي المرأة حاجتها . روي أبو يعلى عن أنس بن مالك أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: إذا جامع أحدكم أهله فليصدقها، فإذا قضى حاجته قبل أن تقضي حاجتها فلا يُعْجِلها حتى تقضي حاجتها" .

وفى النهاية أترك القارئ مع هذه الباقة العطرة من الأحاديث التى تدل على موقف الإسلام من الجنس اللطيف، وقد سبق أن ذكرت بعضها فى هذا الكتاب. وإنى لأستغرب كيف أغفل ابن رشد كل هذا التراث البديع فى ميدان الانتصار للمرأة والدفاع عن حقوقها ولم ينبس إلا حين نبس أرسطو، وكانت نبساته كلمات قليلة عارضة أشبه بالنجوى بين ابن رشد ونفسه. تقول أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "النساء شقائق الرجال"، أي نظائرهم وأمثالهم. و"عن أبي هريرة: "جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: أمك. قال: ثم من؟ قال: ثم أمك. قال: ثم من؟ قال: ثم أمك. قال: ثم من؟ قال: ثم أبوك". وسبب تقديم الأم كثرة تعبها على ابنها ومعاناة المشاقّ في حمله ووَضْعِه وإرضاعه وتربيته وخدمته وتمريضه، وغير ذلك. ونقل الحارث المحاسبي إجماع العلماء على أن الأم تَفْضُل في البرّ على الأب. ويقول صلى الله وسلم: "الجنة تحت أقدام الأمهات". وعنه "إن الله حرّم عليكم عقوق الأمهات، ومنعا وهات، ووأد البنات. وكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال". ويروى أنه عليه السلام "كلم رجلا فأُرْعِد، فقال: هَوّنْ عليك، فإني لست بملِك. إنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القَدِيد"، فلم يجد صلى الله عليه وسلم لَدُنْ رغبته فى تطمين الرجل والتعبير عن تواضعه وبشريته سوى الإشارة إلى أمه والطعام الذى كانت تأكله مثل سائر الناس فى قريش لا تمتاز عنهم فى شىء. وعن معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم: "والذي نفسي بيده إن السقط ليَجُرّ أمه بسَرَره إلى الجنة إذا احتسبتْه".

وهناك حديث آخر فى ذات الموضوع، وإن كانت شفاعة السقط تشمل الأبوين جميعا لا الأم فقط. وهذا نص الحديث: "عن علي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن السقط ليراغم ربه إذا أدخل أبويه النار، فيقال: أيها السقط المراغم ربه، أَدْخِلْ أبويك الجنة. فيجرهما بسَرَره حتى يدخلهما الجنة". ومعنى "يراغم ربه": يجادله بقوة. ولقد قمت من مكانى وذهبت لزوجتى فى الحجرة الأخرى أبشرها بالجنة لأنها فقدت ابنة لنا كانت توشك أن تضعها منذ أكثر من أربعين عاما، وقرأت عليها الحديث رغم معرفتى بأنها على علم به، وركزت على معنى المراغمة لما تدل عليه من سماحة الصلة التى تربط الله بعباده على عكس ما يظن معظم الناس، قائلا: أليس عجيبا أن تراغم ربَّها قطعةُ لحم لا تدرك من أمور الوجود شيئا؟ فباغتتنى زوجتى بشىء جديد

فى فهم الحديث لم أتنبه له قبلا، وهو أن السقط، لكونه قطعة لحم لا تدرك شيئا من أمور الوجود ولا تستطيع من ثم أن تقدر الله حق قدره، يراغم ربه بجرية واسعة. فمضيت عنها مسرورا بهذا الفهم الجديد .

وعن عائشة رضى الله عنها أنها قالت: "جاءتني امرأة معها ابنتان تسألني فلم تجد عندي غير تمرة واحدة، فأعطيتها، فقسمتْها بين ابنتيها ثم قامت فخرجت، فدخل النبي صلى الله عليه وسلم فحدثتُه، فقال: من يلي من هذه البنات شيئا فأحسن إليهن كُنَّ له سترا من النار" . و"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كانت له جارية فأَدَّبها فأحسن أدبها، وعَلَّمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها وتزوجها فله أجران" . وقال عليه السلام: "من كان له ثلاث بنات أو ثلاث أخوات اتقى الله عز وجل وأقام عليهن كان معي في الجنة هكذا . وأشار بأصابعه الأربع" . وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: "من كان له ثلاث بنات فصبر على لأوائهن وضرائهن وسرائهن أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهن. فقال رجل: أو ثِنْتَان يا رسول الله؟ قال أو ثنتان. فقال رجل: أو واحدة يا رسول الله؟ قال: أو واحدة" . و"جاءت فتاة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته. فجعل الأمرَ إليها، فقالت: قد أَجَزْتُ ما صنع أبي، ولكن أردت أن تَعْلَم النساء أنْ ليس إلى الآباء من الأمر شيء" .

و"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: استوصوا بالنساء، فإن المرأة خُلِقَتْ من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه. فإن ذهبتَ تُقِيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج. فاستوصوا بالنساء" . و"عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي" . و"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم إني أحرّج حق الضعيفين: اليتيم والمرأة" . وهو، كما يقول العلماء، مأخوذ من التحريج أو الإحراج. أي أنه، عليه السلام، يضيّق على الناس ويشدد عليهم في تضييع حقهما . والمقصود إشهاد المولى عز وجل في تبليغ ذلك الحكم إليهم.

وعندنا كذلك موضوع الردة. فما موقف ابن رشد من هذا الموضوع؟ يقول فيلسوفنا فى كتابه: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" ما نصه: "والمرتدّ إذا ظُفِر به قبل أن يحارب فاتفقوا على أن يُقْتَل الرجل لقوله عليه الصلاة والسلام: "مَنْ بَدَّل دينَه فاقتلوه" . واختلفوا في قتل المرأة وهل تستتاب قبل أن تُقْتَل؟ فقال الجمهور: تُقْتَل المرأة. وقال أبو حنيفة: "لا تُقْتَل"، وشَبَّهَها بالكافرة الأصلية.

والجمهور اعتمدوا العموم الوارد في ذلك. وشذ قوم فقالوا: تقتل، وإنْ راجَعَتِ الإسلام. وأما الاستتابة فإن مالكا شرط في قوله ذلك على ما رواه عن عمر. وقال قوم: لا تقبل توبته. وأما إذا حارب المرتد ثم ظُهِر عليه فإنه يُقْتَل بالحرابة ولا يستتاب، كانت حرابته بدار الإسلام أو بعد أن لحق بدار الحرب، إلا أن يُسْلِم. وأما إذا أسلم المرتد المحارب بعد أن أُخِذ أو قبل أن يؤخذ فإنه يُخْتَلَف في حكمه: فإن كانت حرابته في دار الحرب فهو عند مالك كالحربي يُسْلِم لا تَبَاعَةَ عليه في شيء مما فعل في حال ارتداده. وأما إن كانت حرابته في دار الإسلام فإنه يسقط إسلامه عنه حكم الحرابة خاصة، وحكمه فيما جنى حكمُ المرتد إذا جنى في ردته في دار الإسلام ثم أسلم. وقد اختلف أصحاب مالك فيه فقال: "حكمه حكم المرتد" مَنِ اعتبر يوم الجناية. وقال: "حكمه حكم المسلم" مَن اعتبر يوم الحكم".

فأين ما قاله الحواريون المغالون فى حرية الفكر عند فيلسوف قرطبة؟ أولو كان ينتصر لحرية الفكر حقا أكان يقول بقتل المرتد غير المحارب؟ كيف لم يخطر له مثلا أن يعطى المرتد فرصة توفّر له السلطات خلالها من العلماء من يناقشه ويعرف مكمن خروجه عن الإسلام ويعمل على تبديد شكوكه؟ إن كل ما صنعه ابن رشد هو أنه، كعادته فى الكتاب الحالى، أخذ يَكُرّ آراء "الفقهاء القدماء" كرًّا، وكأنه آلة تسجيل، دون أن يبدو عليه ما يفيد رغبته فى تقويم موقف المرتد وتوجيهه والاطلاع على ما عنده وتجلية حقائق الإسلام العظيمة أمام ناظريه حتى يقتنع بتلك الجواهر الثمينة التى غفل عنها فى غاشية شكوكه وانقلابه. ولعل القارئ قد تنبه إلى قولى: "الفقهاء القدماء"، إذ يوجد بين العلماء المسلمين المحدثين تيار ينظر إلى أمر الردة والمرتد نظرة مختلفة عما قاله أولئك القدماء، تيار يفرق بين المرتد العادى والمرتد الخارج على الدولة، فقالوا بعدم قتل الأول ومعاملة الثانى معاملة كل خارج على الحكومة يمد يده لأعداء الوطن والأمة ويخونهما، ومن ثم وجوب أخذه بيد العقاب الصارم حتى يكون عبرة لمن يعتبر. بل إن لبعض القدماء رأيا يمكن أن يُعَدَّ تمهيدا للتيار الفقهى الجديد القائل بعدم التعرض للمرتد إلا بتبيين محاسن الإسلام له والرد على شكوكه واعتراضاته ومحاولة إزالة قلقه وتوجساته أيا كان مصدر ذلك القلق وتلك التوجسات. وهذا الرأى هو القول باستتابته أبد الدهر.

وقد أشار إليه الشيخ عبد المتعال الصعيدى واتخذه أساسا لفتواه بعدم التعرض لمن يرتد باعتبار ارتداده ممارسة لحرية الفكر والعقيدة، والنظر إلى عقابه على ردته بوصفه عملا مفضيا إلى النفاق والتظاهر بخلاف ما ينطوى عليه قلبه، فنكون قد خلقنا منه منافقا بدلا من الاحتفاظ به مسلما . وهذا التيار الحديث يرى أن العقيدة مسألة قلبية لا ينبغى أن يكون لغير صاحبها مدخل فيها، إذ هى شأن خاص بين الإنسان وربه، علاوة على أن الإسلام يناصر الحرية الدينية، وأن القرآن يكرر فى مواضع كثيرة أن الرسول نفسه لا ينبغى أن يتخطى وظيفته الإبلاغية إلى أن يكون مسيطرا أو جبارا أو وكيلا أو حفيظا على أحد، بل كل إنسان على نفسه بصيرة، وأن كتاب الله فى آياته الكثيرة لم يذكر قط عقوبة للمرتد، بل توعده فقط بالعذاب فى الآخرة، وإن كان أصحاب ذلك التيار يميزون بين الردة الفكرية وتلك التى يصاحبها خروج على الدولة والتحاق بمعسكر الأعداء، فهذه خيانة عظمى ينبغى أن تقابَل بأشد ألوان العقاب. ومن رجال ذلك التيار محمد عبده ومحمد رشيد رضا وعبد العزيز جاويش ومحمد الخضرى ومصطفى الزرقا ومحمود شلتوت وعبد المتعال الصعيدى ود. محمد بدر ود. محمد سليم العوا وغيرهم. بل لقد أُثِر عن عمر بن الخطاب ذاته أنه قال عن جماعة من المرتدين رأى بعضُ الصحابة قَتْلَهم: "كنتُ عارضا عليهم الباب الذى خرجوا منه أن يدخلوا فيه. فإن فعلوا ذلك قبلتُ منهم، وإلا استودعتُهم السجن". ثم هل هناك قول بعد قول الله سبحانه: "لايكلف الله نفسا إلا وسعها" أوتأكيد رسول الله بأن للمجتهد أجرا حتى لو أخطأ؟[١]

سيقول بعض: وهل كنت تريد من ابن رشد أن يسبق زمنه فيقول بما يقوله العلماء المحدثون عن التفرقة بين المرتد الفكرى والمرتد المحارب؟ والجواب هو أن ابن رشد فيلسوف، ويعرف معنى غيام الشكوك على العقل وحاجة صاحبها إلى من يعاونه حتى يخرج من غاشيته. كما أن هؤلاء الدراويش الرشديين يصورون ابن رشد رجلا حرا لا يقبل بأى قيد على العقل، ويجعلون منه رجلا سابقا لعصره بأزمان طويلة، فأين أثر كل ذلك هنا ؟ لقد تعرض ابن رشد للاتهام فى عقيدته، فكان يُنْتَظَر من مثله أن يقدر موقف من يتعرض للشكوك الدينية أو يجمح به حصان الفكر فيرتد، وكنا نتوقع من ثم أن يبسط يده بالكتابة عن هذا الموضوع فيدرسه بالتفصيل ويعمل على تجنيب المسلم

---

[١] يجد القارئ هذا الموضوع معروضا عرضا موسَّعا فى الفصل الخاص بـ"الردة" من كتابى: "سورة المائدة– دراسة أسلوبية فقهية مقارنة" (مكتبة زهراء الشرق/ ١٤٢٠هـ– ٢٠٠٠م/ ١٤٩– ١٦٣).

الانزلاق فى هذا المنحدر بدلا من الاكتفاء بإصدار الأحكام عليه، وكأن مثل تلك المسألة تحل بإصدار مثل تلك الأحكام.

وبالمناسبة فللدكتور محمد عمارة فى هذا السياق رأى طريف يحسن إلقاء الضوء عليه، وهو أن ابن رشد قد صنف باب "الردة" فى إطار كتاب "الحرابة" فى الوقت الذى تثار فى عصرنا الحالى بوصفها حرية رأى. ثم انطلق د. عمارة قائلا إنه، وإن كان الإسلام يجرم الإكراه فى الدين، فإن الدعوة إلى الإلحاد فى المجتمع الإسلامى مرفوضة تماما، كما لا يوجد مجتمع بشرى يبيح الدعوة للخيانة الوطنية أو لهدم القيم والأعراف التى يقوم عليها المجتمع. ومضى د. عمارة فاستخلص من تصنيف ابن رشد للردة فى كتاب الحرابة أنه كان ينظر إليها على أنها حرابة محادَّة للمجتمع[١]. هذا ما قاله د. عمارة. وأنا، فى الواقع، أستبعد هذا الذى قاله، وأرى أن ابن رشد، لو كان هذا هو مقصده، لكان ينبغى أن يوضحه وألا يترك الأمر على عمايته. فابن رشد فيلسوف لا يصح أن تفوته مثل تلك الاعتبارات. اللهم إلا إذا قيل إنه لم يكتب ما فى ضميره بل ما ينتظره الناس والسلطان منه، فتكون الطامة الكبرى كما قلنا آنفا.

وفوق ذلك فقد اشتغل ابن رشد بترويج مذهب الموحدين، وهو مذهب يقوم على الاعتقاد فى مجىء المهدى المنتظر متمثلا فى المهدى بن تومرت مؤسس الدولة الموحّدية. ومعنى ذلك أن ابن رشد لا يبالى بالعقلانية ما دامت مصلحته تقتضى هذه اللامبالاة. لقد ذكر رينان، ضمن ثبت مؤلفات ابن رشد، "شرح عقيدة الإمام المهدى"[٢]. وأثنى د. محمد حجى على فيلسوفنا بسبب "ما كان عليه من تعقل ومداراة تجاه حركة الموحّدين وآرائهم الدينية حتى إنه شرح عقيدة المهدى بن تومرت المرشدة، وألف "مقالة فى كيفية دخوله فى الأمر العزيز وتعلمه فيه وما فضل من علم المهدى"..."[٣]. كذلك يذكر د. حمادى العبيدى أن مؤسس دولة الموحدين محمد بن تومرت قد ألف كتابا فى مذهبه سماه: "أعزّ ما يُطْلَب" بنى فيه العقيدة على التوفيق بين الوحى والعقل قائلا إن التوحيد أساس الدين، لكن لا إدراك لحقيقة التوحيد هذه إلا بالعقل، فعمد ابن رشد إلى هذا

---

١ انظر "ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف"/ ٣٨٣- ٣٨٤.

٢ انظر كتاب رينان: "ابن رشد والرشدية"/ ترجمة عادل زعيتر/ دار إحياء الكتب العربية/ ١٩٥٧م/ ٨٧.

٣ انظر بحث د. محمد حجى: "مكانة ابن رشد بين فقهاء المالكية: من سبقه ومن لحقه" المنشور فى "ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف"/ ٤٨١. وفى "الذيل والتكملة" (٦/ ٢٣) ذكر لعنوان هذه المقالة بين سائر مؤلفاته.

الكتاب وشرحه وسمى شرحه: "عقيدة المهدى" . . ."[١] . وهذا كلام خطير يرينا الرجل فى ضوءٍ مختلفٍ عما ألفناه من كلام المغرمين به الذين يسوّقونه لنا بوصفه مفكرا عقلانيا حر التفكير إلى أبعد حد، إذ ها هو ذا يندمج فى قضية المهدى المنتظر وما يتعلق بها من اعتقادات غير معقولة، بل إنه ليضع فى الدعوة إليها والترويج لها رسالة أو أكثر يعرضها فيها عرض تابع من تابعيها مخلص غاية الإخلاص.

وقد تحدث ابن كثير فى "البداية والنهاية" عن محمد بن تومرت هذا فقال: "كان ابتداء أمر هذا الرجل أنه قدم في حداثة سنه من بلاد المغرب فسكن النظامية ببغداد، واشتغل بالعلم فحصَّل منه جانبا جيدا من الفروع والأصول على الغزالي وغيره. وكان يظهر التعبد والورع، وربما كان ينكر على الغزالي حسن ملابسه، ولا سيما لما لبس خِلَع التدريس بالنظامية، فأظهر الإنكار عليه جدا، وكذلك على غيره. ثم إنه حج وعاد إلى بلاده، وكان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويقرئ الناس القرآن ويشغلهم في الفقه، فطار ذكره في الناس. واجتمع به يحيى بن تميم بن المعز بن باديس صاحب بلاد إفريقية، فعظمه وأكرمه، وسأله الدعاء، فاشتهر أيضا بذلك، وبَعُدَ صِيتُه، وليس معه إلا ركوة وعصا، ولا يسكن إلا المساجد . ثم جعل ينتقل من بلد إلى بلد حتى دخل مراكش ومعه تلميذه عبد المؤمن بن علي، وقد كان تَوَسَّم النجابةَ والشهامةَ فيه، فرأى في مراكش من المنكرات أضعاف ما رأى في غيرها . من ذلك أن الرجال يتلثمون، والنساء يمشين حاسرات عن وجوههن، فأخذ في إنكار ذلك حتى إنه اجتازت به في بعض الأيام أخت أمير المسلمين يوسف ملك مراكش وما حولها، ومعها نساء مثلها راكبات حاسرات عن وجوههن، فشرع هو وأصحابه في الإنكار عليهن، وجعلوا يضربون وجوه الدواب فسقطت أخت الملك عن دابتها، فأحضره الملك وأحضر الفقهاء، فظهر عليهم بالحجة، وأخذ يعظ الملك في خاصة نفسه حتى أبكاه. ومع هذا نفاه الملك عن بلده، فشرع يشنع عليه ويدعو الناس إلى قتاله، فاتبعه على ذلك خلق كثير. فجهز إليه الملك جيشا كثيفا فهزمهم ابن تومرت، فعظم شأنه وارتفع أمره، وقويت شوكته، وتسمى بـ"المهدي"، وسمى جيشه: "جيش الموحدين"، وألف كتابا في التوحيد، وعقيدة تسمى: "المرشدة" . ثم كانت له وقعات مع جيوش صاحب مراكش، فقتل منهم في بعض الأيام نحوا من سبعين ألفا، وذلك بإشارة أبي عبد الله

---

[١] انظر د. حمادى العبيدى/ ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية/ دار الفكر العربى/ بيروت/ ١٩٩١م/ ١١- ١٢.

التومرتي. وكان ذَكَرَ أنه نزل إليه مَلَكٌ وعلمه القرآن و"الموطَّأ"، وله بذلك ملائكة يشهدون به في بئرٍ سَمَّاه. فلما اجتاز به، وكان قد أرصد فيه رجالاً، فلما سألهم عن ذلك، والناس حضور معه على ذلك البئر، شهدوا له بذلك، فأمر حينئذ بطَمّ البئر عليهم، فماتوا عن آخرهم، ولهذا يقال: من أعان ظالما سُلِّط عليه.

ثم جهز ابن تومرت، الذي لقب نفسه بـ"المهدي"، جيشا عليهم أبو عبد الله التومرتي وعبد المؤمن لمحاصرة مراكش، فخرج إليهم أهلها فاقتتلوا قتالاً شديدًا، وكان في جملة من قتل أبو عبد الله التومرتي هذا الذي زعم أن الملائكة تخاطبه، ثم افتقدوه في القتلى فلم يجدوه، فقالوا إن الملائكة رفعته. وقد كان عبد المؤمن دَفَنَه، والناس في المعركة، وقُتِل ممن معه من أصحاب المهدي خلق كثير. وقد كان حين جهز الجيش مريضا مدنفا، فلما جاءه الخبر ازداد مرضا إلى مرضه، وساءه قتل أبي عبد الله التومرتي، وجعل الأمر من بعده لعبد المؤمن بن علي ولقَّبه: "أمير المؤمنين"، وقد كان شابا حسنا حازما عاقلاً. ثم مات ابن تومرت، وقد أتت عليه إحدى وخمسون سنة، ومدة ملكه عشر سنين".

وفى "وَفَيَات الأعيان" يقول ابن خلكان: "عبد المؤمن صاحب المغرب: أبو محمد عبد المؤمن بن علي القيسي الكومي، الذي قام بأمره محمد بن تومرت المعروف بـ"المهدي". كان والده وَسَطًا في قومه، وكان صانعا في عمل الطين يعمل منه الآنية فيبيعها، وكان عاقلاً من الرجال وقورًا. ويحكى أن عبد المؤمن في صباه كان نائما تجاه أبيه، وأبوه مشتغل بعمله في الطين، فسمع أبوه دويًّا من السماء، فرفع رأسه فرأى سحابة سوداء من النحل قد هوت مطبقة على الدار، فنزلت كلها مجتمعة على عبد المؤمن وهو نائم، فغطته ولم يظهر من تحتها ولا استيقظ لها، فرأته أمه على تلك الحال فصاحت خوفا على ولدها، فأسكتها أبوه، فقالت: أخاف عليه، فقال: لا بأس عليه. بل إني متعجب مما يدل عليه ذلك. ثم إنه غسل يديه من الطين ولبس ثيابه ووقف ينتظر ما يكون من أمر النحل، فطار عنه بأجمعه، فاستيقظ الصبي وما به من ألم، فتفقدت أمه جسده فلم تر به أثرا، ولم يَشْكُ إليها ألما. وكان بالقرب منهم رجل معروف بالزجر، فمض أبوه إليه فأخبره ما رآه من النحل مع ولده، فقال الزاجر: يوشك أن يكون له شأن. يجتمع على طاعته أهل المغرب. فكان من أمره ما اشتهر.

ورأيت في بعض تواريخ المغرب أن ابن تومرت كان قد ظَفِرَ بكتاب يقال له: "الجَفْر"، وفيه ما يكون على يده وقصة عبد المؤمن وحِلْيَته واسمه، وأن ابن تومرت أقام مدة يتطلبه حتى وجده وصحبه، وهو إذ ذاك غلام. وكان يكرمه ويقدّمه على أصحابه، وأفضى إليه بسره وانتهى به إلى مراكش، وصاحبها يومئذ أبو الحسن علي بن يوسف بن تاشفين ملك الملثمين، وجرى له معه فصول يطول شرحها، وأخرجه منها فتوجَّه إلى الجبال وحشد واستمال المصامدة. وبالجملة فإنه لم يملك شيئًا من البلاد، بل عبد المؤمن مَلَكَ بعد وفاته بالجيوش التي جهزها ابن تومرت والترتيب الذي رتبه. وكان أبدا يتفرس فيه النجابة وينشد إذا أبصره:

تكاملتْ فيك أوصافٌ خُصِصْتَ بها ... فكلُّنا بك مسرورٌ ومغتبطُ
السنُّ ضاحكةٌ، والكفُّ مانحةٌ ... والنفس واسعةٌ، والوجه منبسطُ

وهذان البيتان وجدتهما منسوبين إلى أبي الشِّيص الخزاعي الشاعر المشهور. وكان يقول لأصحابه: صاحبكم هذا غَلاَّب الدُّوَل. ولم يصحّ عنه أنه استخلفه، بل راعى أصحابه في تقديمه إشارته، فتمَّ له الأمر وكَمَل. وأول ما أخذ من البلاد وهران ثم تلمسان ثم فاس ثم سلا ثم سبتة، وانتقل بعد ذلك إلى مراكش وحاصرها أحد عشر شهرا ثم ملكها. وكان أَخْذُه لها في أوائل سنة اثنتين وأربعين وخمسمائة. واستوثق له الأمر، وامتد ملكه إلى المغرب الأقصى والأدنى وبلاد إفريقية وكثير من بلاد الأندلس، وتسمى: أمير المؤمنين، وقصدته الشعراء وامتدحته بأحسن المدائح".

كذلك لا ينبغي أن ننسى أنه كان هناك تيارٌ عنيفٌ معادٍ للإسلام فى الأندلس يتمثل فى القساوسة والرهبان ومن يتبعهم من النصارى، كما يتمثل فى الممالك النصرانية فى الأندلس أو الواقعة فيما وراء شبه الجزيرة الأيبيرية. فكيف لم يفكر ابن رشد فى وضع كتاب يرد على أية شكوك آتية، بطريق مباشر أو غير مباشر، من تلك الجهات؟ لقد كتب ابن حزم والقرطبى مثلا يردان على مطاعن اليهود والنصارى فى الإسلام ورسوله وكتابه الكريم، ويبينان نقاط الضعف فى كتب القوم مما من شأنه أن يطمئن المسلم إلى أنه على الصراط المستقيم، فلماذا لم يفكر ابن رشد فى سلوك نفس النهج؟ أكان هجوم الغزالى على الفلاسفة أخطر عنده وأولى بالاهتمام من ذلك؟ ألا إنه لأمر غريب. ترى لماذا لم يضع كتابا يساعد المتشككين على التخلص من شكوكهم، والمرتدين على أن يبصروا عظمة الإسلام إبصارا واضحا فيعودوا من ثم إلى سكينة الإيمان، بدلا من الاكتفاء

بإصدار الأحكام عليهم؟ ويا ليته أضاف شيئًا جديدا إلى ما قاله الفقهاء الآخرون. لقد حصر نفسه فى سرد تلك الأحكام بطريقة آلية خالية من الروح دون شرح أو إضافة. لا ينبغى أن يقال إن هذه هى وظيفة الفقيه، فأولا الفقيه ليس آلة صماء، وثانيا أين تميُّز ابن رشد، الذى يصوره المتهوسون به على أنه فلتة من فلتات الزمان التى لا تتكرر؟ ثم هل هذا هو كل ما عند فيلسوف عالمى مثله؟ لقد كان، فى أقل القليل، يستطيع أن يضفى بعض الحيوية على الموضوع ويدلى ببعض الآراء الفلسفية التى تتعرض لوظيفة العقل والطريقة التى يعمل بها وكيفية نشوء الشكوك والتمرد والخروج من ربقة الدين، والطريقة التى ينبغى معالجة ذلك ومقاومته من خلالها . . . إلخ. أما أن يتحول ابن رشد إلى فقيه عادى فلا يقدم إلا موجزا جافا عابسا لآراء الفقهاء يسردها سردا يخلو تماما من الشعور والاهتمام، ومَصُوغًا فى عبارة عجراء أبعد ما تكون عن السلاسة والانسيابية فهذا ما يصدمنى، وأىّ صدمة!

ثم هل رأى هؤلاء المغالون الذين يرون فى ابن رشد المثال الأعلى للحرية الفكرية ما كتبه ابن رشد نفسه فى "فصل المقال" مثلا لدى الحديث عن تأويل الآيات القرآنية المتعلقة بالآخرة وما أشبه من عالم الغيب حيث يكفّر ويؤثِّم ويبدّع فى بعض الحالات دون تردد؟ وإلى القارئ ما كتبه الرجل بقلمه فى هذا الموضوع: "ويشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين، وإما مخطئين معذورين. فإن التصديق بالشيء من قِبَل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري، أعني أنه ليس لنا ألا نصدق أو نصدق كما لنا أن نقوم أو لا نقوم. وإذا كان من شرط التكليف الاختيار فالمصدق بالخطأ من قِبَل شبهة عرضت له إذا كان من أهل العلم معذور. ولذلك قال عليه السلام: "إذ ا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر". وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا؟ وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل. وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها.

وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو إثم محض، وسواء كان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية. فكما أن الحاكم الجاهل بالسنّة إذا أخطأ في الحكم لم يكن معذورا كذلك الحاكم في الموجودات إذا لم توجد فيه شروط الحاكم فليس بمعذور، بل هو إما آثم وإما كافر. وإذا

كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام أن تجتمع له أسباب الاجتهاد، وهو معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس، فكم بالحريّ أن يُشْتَرَط ذلك في الحاكم على الموجودات، أعني أن يعرف الأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها. وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين: إما خطأ يُعْذَر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ كما يُعْذَر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب، والحاكم الماهر إذا أخطأ في الحكم، ولا يُعْذَر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن، وإما خطأ ليس يُعْذَر فيه أحد من الناس، بل إن وقع في مبادىء الشريعة فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة.

وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع. وهذا هو مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي. وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يَعْرَى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قِبَلها بالذي كُلِّف معرفته، أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية. فالجاحد لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلاً من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها. لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جُعِل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة. ولذلك قال عليه السلام: "أُمِرْتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله ويؤمنوا بى". يريد بأي طريق اتفق لهم من طرق الإيمان الثلاث.

وأما الأشياء التي لخفائها لا تُعْلَم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان: إما من قِبَل فِطَرهم وإما من قِبَل عادتهم وإما من قِبَل عدمهم أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن. فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان. وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في كتاب "التفرقة".

وإذا اتفق، كما قلنا، أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتج أن نضرب له أمثالاً، وكان على ظاهره لا يتطرق إليه تأويل. وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ولا شقاء، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يَسْلَم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم، وأنها حيلة، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط. وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا إن ههنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وههنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة".

ونحن هنا بين اختيارين: إما أن الرجل قد كتب ما كتبه هنا من قلبه وباقتناع تام منه، ومعنى هذا أنه فعلا من المكفِّرين المزندِقين، ومن ثم وجب أن يخفف المتحمسون له الشاطحون فى هواه من غُلَواء كلامهم عنه لأنهم ينفرون ممن يفعل فعله، وإما أنه كتبه من خارج قلبه تقيةً، فتكون الطامة الكبرى، إذ يصير الرجل مناورا يتكلم بما ليس مقتنعا به بل بما يرضى السلطة والجمهور، وهو ما يسىء إلى ابن رشد كثيرا. وفى هذا السياق يحسن أن أورد السطور التالية من بحث لمحمد أيت حمو منشور على المشباك بعنوان "الكتابة المزدوجة عند الفلاسفة المسلمين"[١]، إذ ذكر أنّ "ما يلفت نظر الباحث في الثالوث المشهور لابن رشد (يقصد "فصل المقال" و"تهافت الفلاسفة" و"الكشف عن مناهج الأدلة")، وتدقيقا في "الكشف عن مناهج الأدلة"، هو معدن لسانه. فهو يتحدث بلغة سُنِّيَّة وسَلَفِيَّة تحرِّم الكلام طورا، وتبدِّع حجة الإسلام مرة، وتكفِّره تارة، جاعلا من الإسلام حجة على حجة الإسلام بعد أن نصب نفسه قاضيا يحكم بالمنع والحجز لكتب الغزالي. وكأني بالشارح العربي (أى ابن رشد) تناسى محنته، فلم يجد غضاضة في مصادرة حق الاختلاف وتأليب صاحب السيف على صاحب اليراع (الغزالي) كما ينبه إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرين! غير أن لفيفا من الشروح الرشدية لا تقدم ابن رشد في هذه "الجبة" السلفية، ولا تقدم المبادئ بنفس التقرب من الدين مثلما نجد في الكتب الجدالية.

وللتأكد من ذلك لنستمع إلى فرح أنطوان في هذا النص الذي يتحدث فيه عن مسألة الخلود عند ابن رشد حيث يقول: "ربما كان لابن رشد جوابان على هذه المسألة الخطيرة التي هي الآن

---

[١] يجده القارئ على هذا الرابط: http://www.aljabriabed.net/n57_08aythammou.htm

دعامة عظيمة من دعائم الإنسانية. فإننا، في أثناء مطالعتنا لبعض كتبه قبل الإقدام على ترجمته، رأينا له في عدة مواضع كلاما يدل أصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية حتى بالعقاب والثواب أيضا. فعجبنا كل العجب من تكفير الناس رجلا يرى هذا الرأي، ولكننا لما وصلنا إلى مذهبه الفلسفي ورأينا متابعته لأرسطو فيما يختص باعتقاده بالنفس وخلق الكون تغير وجه المسألة. ذلك أن ابن رشد كان يكتب هنالك كرجل مؤمن خاضع لتقاليد آبائه وأجداده، فهو يكتب بقلبه لا بعقله. أما عند بحثه بالعقل عن مصدر العقل وعلة العلل فقد كان يكتب كفيلسوف يدخل بجرأة الأسد إلى كهف الحقيقة المحجبة ولا يبالي. ولذلك قلنا إنه ربما كان له في ذلك جوابان: "أما الجواب الأول فيما يختص بالعقاب والثواب فهو قول مشهور، وإنما يزيد عليه ابن رشد وجوب التأويل. وأما جوابه الثاني، أي الجواب الفلسفي الذي طلبه بالعقل دون سواه، فإليك خلاصته: "قال: إن العقل الفاعل العام... من صفاته أنه مستقل ومنفصل عن المادة وغير قابل للفناء والملاشاة. والعقل الخاص المنفعل من صفاته الفناء من جسم الإنسان. وبناء عليه، يكون العقل العام الفاعل خالدا، والعقل المنفعل فانيا. ولكن ما هو العقل الفاعل العام الذي هو خالد في رأي ابن رشد؟ إن هذا العقل الخالد هو العقل المشترك بين الإنسانية. فالإنسانية إذا هي خالدة وحدها دون سواها. وبناء عليه لا يكون بعد الموت حياة فردية ولا شيء مما يقوله العامة عن الحياة الثانية". إن هذا النص الرشدي الذي اعتمد فيه فرح أنطوان على الشروح يشكل معول هدم لما سبق أن قرره ابن رشد في كتبه السجالية مع الأشاعرة. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن الشروح الرشدية وثالوثه المشهور يتباعدان بُعْدَ المشرقين، ويتباينان تباُيَنَ الثقلين".

ومما أود أن أقف عنده من كلام ابن رشد الفقيه تعليقه المتسرع، فى "بداية المجتهد"، على بعض المسائل الافتراضية التى برع فى تخيلها بعض رجال الفقه بقوله: "وهذه المسائل كلها مفروضة لا تقع"[١]. ومن ذلك ما نقرؤه فى النص التالى من "كتاب الوصايا": "اختلف العلماء في ولاء العبد المسلم إذا أعتقه النصراني قبل أن يباع: لمن يكون؟ فقال مالك وأصحابه: ولاؤه للمسلمين. فإن أسلم مولاه بعد ذلك لم يعد إليه ولاؤه ولا ميراثه. وقال الجمهور: ولاؤه لسيده. فإن أسلم كان له

[١] ومع هذا فبعض هذه الفروض التى كانت تبدو مستبعدة الوقوع قد تقع فعلا كالذى قرأته من تساؤل بعض الفقهاء السابقين عَمَّ ينبغى أن يفعله الشخص الذى وُلِد وله رأسان: أى الرأسين يمسح؟ ذلك أننا شاهدنا فى الفترة الأخيرة حالات نزل فيها مولودان من بطن أمهما ملتصقين ببطن واحد وجذع واحد، ولكن برأسين اثنين. ومن ذلك أيضا الحالة التى استبعدها ابن رشد لدن مناقشته فرضية بعض الفقهاء إسلام السيد وعبده الكتابيين، واتضح أنه لا يعرف حققية أمرها، فكان حكمه باستبعادها وبعدم وضعها فى الاعتبار تعجلا خاطئا منه كما بينت فوق تفصيلا.

ميراثه. وعمدة الجمهور أن الولاء كالنسب، وأنه إذا أسلم الأب بعد إسلام الابن أنه يرثه، فكذلك العبد. وأما عمدة مالك فعموم قوله تعالى: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا". فهو يقول إنه لمَّا لم يجب له الولاء يوم العتق لم يجب له فيما بعد. وأما إذا وجب له يوم العتق ثم طرأ عليه مانع من وجوبه فلم يختلفوا أنه إذا ارتفع ذلك المانع أنه يعود الولاء له. ولذلك اتفقوا أنه إذا أعتق النصرانيُّ الذمّيُّ عبدَه النصرانيَّ قبل أن يسلم أحدهما ثم أسلم العبد أن الولاء يرتفع، فإن أسلم المولى عاد إليه. وإن كانوا اختلفوا في الحربي يعتق عبده وهو على دينه ثم يخرجان إلينا مسلمين، فقال مالك: هو مولاه يرثه. وقال أبو حنيفة: لا ولاء بينهما، وللعبد أن يوالي من شاء على مذهبه في الولاء والتحالف. وخالفَ أشهبُ مالكًا فقال: إذا أسلم العبد قبل المولى لم يعد إلى المولى ولاؤه أبدا. وقال ابن القاسم: يعود. وهو معنى قول مالك لأن مالكا يعتبر وقت العتق. وهذه المسائل كلها هي مفروضة في القول لا تقع بعد، فإنه ليس من دين النصارى أن يسترقّ بعضهم بعضا ولا من دين اليهود فيما يعتقدونه في هذا الوقت ويزعمون أنه من مللهم".

ذلك أن قول ابن رشد بأنْ ليس من دين النصارى استرقاق بعضهم بعضا هو كلام متسرع يحتاج إلى مراجعة، إذ لا يستند إلى معلومات صحيحة، فقد كان اليهود والنصارى يمارسونه كما تقول مادة "Slavery" فى "الموسوعة البريطانية" (ط٢٠١٢م) ومادة "Esclavage" فى موسوعة "Larousse" المشباكية الفرنسية كما هو واضح فى النصين التاليين اللذين نقلتهما من هاتين الموسوعتين، إذ يتبين منهما أن الدول الأوربية كلها كانت تمارسه بما فى ذلك الكنيسة ذاتها، وأن الرقيق كانوا يمثلون نسبة كبيرة من السكان. ودعنا من تجارة الرقيق التى كانت فاشية بعد الكشوف الجغرافية واكتشاف الأمريكتين والمعاملة الإجرامية الوحشية التى كان الأوربيون والأمريكان يعاملون بها العبيد. والآن مع النصين:

"In England about 10 percent of the population entered in the Domesday Book in 1086 were slaves, with the proportion reaching as much as 20 percent in some places. Slaves were also prominent in Scandinavia during the Viking era, AD 800–1050, when slaves for use at home and for sale in the international slave markets were a major object of raids. Slaves also were present in significant numbers in Scandinavia both before and after the Viking era.

Continental Europe—France, Germany, Poland, Lithuania, and Russia—all knew slavery. Russia was essentially founded as a by-product of slave raiding by the Vikings passing from Scandinavia to Byzantium in the 9th century, and slavery remained a major institution there until the early 1720s, when the state converted the household slaves into house serfs in order to put them on the tax rolls. House serfs were freed from their lords by an edict of Tsar Alexander

II in 1861. Many scholars argue that the Soviets reinstituted a form of state slavery in the Gulag camps that flourished until 1956.

Slavery was much in evidence in the Middle East from the beginning of recorded history. It was treated as a prominent institution in the Babylonian Code of Hammurabi of c. 1750 BC. Slaves were present in ancient Egypt and are known to have been murdered to accompany their deceased owners into the afterlife. It once was believed that slaves built the great pyramids, but contemporary scholarly opinion is that the pyramids were constructed by peasants when they were not occupied by agriculture. Slaves also are mentioned prominently in the Bible among the Hebrews in Palestine and their neighbours".

-"On estime que l'Europe carolingienne comptait environ 20% d'esclaves; l'Église en possédait elle-même un grand nombre, à l'image du théologien Alcuin qui utilisait quelque vingt mille esclaves dans ses quatre abbayes. On parle de mancipia, servi et ancillae, mots latins qui désignent les esclaves de l'un ou l'autre sexe, dans les descriptions de biens appartenant aux grands domaines ruraux, et l'on distingue les tenures «ingénuiles», confiées à des hommes libres, des tenures serviles, confiées à des esclaves.

Dans l'Espagne wisigothique, au VIe s., si l'affranchissement personnel des esclaves est recommandé, c'est à la condition qu'ils demeurent, par contrat, comme force de travail sur les biens qu'ils cultivent. Les esclaves ruraux se transforment ainsi progressivement en colons ou en métayers employés sur de grandes propriétés. Cependant, ce changement de statut est plus formel que réel: les métayers doivent perpétuellement de l'argent à leur propriétaire et restent attachés à la terre qu'ils travaillent afin de rembourser leurs dettes.

Sans doute l'Église ne condamne-t-elle pas l'esclavage, mais, en fait, l'organisation d'une société chrétienne, composée de frères, ne peut se concilier avec l'esclavage, que remplace donc peu à peu le servage, dépendance personnelle et héréditaire: cette forme s'intègre mieux au cadre de l'économie fermée et essentiellement rurale du haut Moyen Âge, qui ne permet plus les achats massifs d'esclaves. Dans ces conditions, le vieux mot latin servus finit par perdre son antique sens d'«esclave» pour désigner celui qui est lié à la terre ou à un seigneur par des obligations relativement limitées: le serf. C'est alors qu'apparaît, dans le latin médiéval (Xe s.), le mot sclavus, qui donnera, au XIIIe s., le terme esclave, et qui est une autre forme deslavus, rappelant que les populations slaves des Balkans fournissaient, au Moyen Âge, l'essentiel des masses serviles en Occident. On «importe» aussi des Angles, et Verdun est, jusqu'au Xe s., l'«entrepôt» des Slaves destinés à l'Espagne".

وفى مادة "Slaves and Slavery" بـ"Jewish Encyclopaedia" نجد أن العبودية بين الإسرائيليين كانت معروفة جيدا وأن العهد القديم قد نظمها . كما نجد كلاما عن الأنواع التى

ينقسم إليها العبيد، والألفاظ المستعملة لهم فى الترجمة ومدى دقتها فى التعبير عن الأصل. . .
وهكذا. والمادة طويلة، وفيها معلومات وتفصيلات كثيرة يحسن بالقارئ الرجوع إليها بنفسه.

وفى مقالة "عبد– عبودية" بـ"دائرة المعارف الكتابية" نقرأ تحت العنوان الجانبى: "العبيد في إسرائيل": "(١) العبيد من العبرانيين: (أ) حالت الشريعة دون المغالاة في استعباد الشعب تحت الظروف الاقتصادية على صغار الفلاحين، وذلك بوضع حد أقصى لفترة الخدمة بحيث لاتتعدى ست سنوات يُطْلَق بعدها العبد حرًّا مع منحه من العطايا ما يستطيع أن يبدأ به حياة جديدة مستقلة (خر ٢١ : ٢-٦ ، تث ١٥ : ١٢-١٨) . وإذا كان العبد متزوجا من قبل كانت تخرج زوجته معه عند عتقه. أما إذا كان سيده قد أعطاه زوجة فكانت تظل الزوجة وأولادها في حوزة السيد . فإذا أراد العبد الاحتفاظ بزوجته وأولاده فكان يصبح عبدا مؤبّدا لسيده (خر ٢١: ٦، تث ١٥: ١٦ و١٧) . ولكنه كان يجب أن يطلق على أي حال حرا في سنة اليوبيل (لا ٢٥: ٤٠ و٤١) مع استرداده لكل ميراثه (لا ٢٥: ٢٨) حتى لو أراد أن يبقى مع سيده. وإذا ضرب إنسان عين عبده أو عين أمته فأتلفها يطلقه حرا عن عينه. وإن أسقط سن عبده أو سن أمته يطلقه حُرًّا عِوَضًا عن سنه (خر: ٢١: ٢٦ و٢٧) . وفي أيام إرميا النبي نقض الملك والأثرياء الشريعة، فبعد أن أعتقوا عبيدهم من العبرانيين في السنة السابعة "عادوا بعد ذلك فأرجعوا العبيد والإماء الذين أطلقوهم أحرارًا، وأخضعوهم عبيدًا وإماءً" (إرميا ٣٤: ٨-١١)، فأنذرهم الرب بالقصاص (إرميا ٣٤: ١٢-٢٢) .

(ب) كان على العبراني الذي يبيع نفسه طوعًا للعبودية تخلصًا من الفقر أن يخدم سيده إلى سنة اليوبيل، وفيها يُطْلَق حرًّا (لا ٢٥: ٢٩-٤٣)، ويسترد ممتلكاته (لا ٢٥: ٢٨) . أما إذا كان سيده أجنبيا فكان يمكن عتقه بدفع فدية بمعرفته أو بمعرفة أحد أقربائه في أي وقت قبل سنة اليوبيل (لا ٢٥: ٤٧-٥٥) .

(ج) أما الإماء فكان لهن وضع خاص. فكانت الزوجة العاقر تملك أن تعطي جارتها لزوجها لتلد له أولادا (تك ١٦. وجاء مثل ذلك في الوثائق المسمارية من أور الكلدانيين) . وكانت الشريعة تقضي أنه إذا بيعت فتاة عبرانية أمة (خر ٢١: ٧-١١) فكان يمكن أن تتزوج سيدها أو ابنه. فإذا قبحت في عينيه يدعها تُفَكّ (أي تُطْلَق حرة) . وإذا اتخذ لنفسه زوجة أخرى فكان

يجب عليه ألا ينقص طعامها وكسوتها وعشرتها . "فإذا لم يفعل لها هذه الثلاث تخرج مجانا بلا ثمن" (خر ٢١: ٧–١١) . ولم تكن لها هذه الحقوق في شرائع بلاد بين النهرين . . .

عبيد الهيكل: بعد الحرب ضد مديان أخذ موسى، زكاةً للرب، نَفْسًا واحدة من كل خمسمائة من الناس والبقر والحمير والغنم أعطاها "للاّويّين الحافظين شعائر مسكن الرب" (عد ٣١: ٢٨ و٣٠ و٤٧) . وأضاف يشوع، إلى هؤلاء، الجبعونيين وجعلهم محتطبين ومستقي ماء للجماعة ولمذبح الرب" (يش ٩: ٣– ٥٧)" .

إذن فالرق كان ممارَسا لدى اليهود والنصارى كما قلنا . وكان ينبغى أن يتريث ابن رشد بدلا من هذا التسرع فى خبط الأحكام كيفما اتفق، لكنه للأسف لم يكن دائما يهتم بمراعاة ذلك. وعلى هذا فلا موضع هنا لما قاله د . حماد العبيدى من أن "هذه النزعة التى اصطبغ بها منهجه (يقصد النزعة الواقعية المدققة) نشأت عنده من دراسة الطب حتى إن التزام الواقع كان طريقته فى كل نشاطه. وقد ذكر بعض المؤلفين عنه ذلك فقال: إن ابن رشد كان عالما شديد الملاحظة يراقب عن كثب ما يجرى فى الحياة العادية اليومية"[1] .

[1] د .حماد العبيدى/ ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية/ دار الفكر العربى/ بيروت/ ١٩٩١م/ ٨١.

قِدَم العالم عند ابن رشد

كانت مسألة قِدَم العالم هى أول شىء سُئِل عنه ابن رشد من قِبَل الخليفة الموحدى أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن حين دخل عليه للمرة الأولى، إذ ما إن قدَّمه إليه ابن طُفَيْل حتى سأله الخليفة عما يقوله الفلاسفة فى السماء: أقديمة هى أم حادثة؟ فأنكر ابن رشد أن تكون له بالفلسفة صلة من قرب أو من بعد، وكَذَبَ هذه الكذبة توجسًا منه أن يكون الخليفة قد ألقى عليه السؤال كى يستطلع طِلْعَه فيعاقبه على التفلسف، لكن الخليفة مضى فشرع يشرح ما يقوله الفلاسفة فى هذا الموضوع تفصيلا، ويردّ عليهم كلامهم كما يفعل أحسن المتخصصين. فعندئذ أفرخ روع ابن رشد واطمأن وأظهر ما فى قلبه. ومعروف أن ابن رشد من القائلين بقدم العالم مع الله سبحانه. أى أنه لم يكذب فى مسألة اشتغاله بالفلسفة فقط، بل كان هو نفسه أحد القائلين بذلك القدم. ومعنى ذلك أنها كانت كذبة مغلظة.

يقول ابن رشد فى موضوع قِدَم العالم ما نصه: "أما مسألة قِدَم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية والحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعا للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء. وذلك أنهم اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة. فأما الطرف الواحد فهو موجود وُجِد من شيء، أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده. وهذه هي حال الأجسام التي يُدْرَك تكوّنها بالحس، مثل تكوّن الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك. وهذا الصِّنْف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها: "مُحْدَثة". وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان. وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته: "قديما". وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى. هو فاعل الكل ومُوجِده والحافظ له سبحانه وتعالى قَدْرُه. وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل. وهذا هو العالم بأسره.

والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم. فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك، لأن الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام. وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل. وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي: فالمتكلمون يَرَوْنَ أنه متناهٍ، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته. وأرسطو وفرقته يَرَوْنَ أنه غير متناهٍ كالحال في المستقبل. فهذا الوجود الآخرُ الأمرُ فيه بَيْن أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم. فمن غَلَّب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المُحْدَث سماه: "قديما". ومن غَلَّب عليه ما فيه من شَبَه المحدَث سماه: "مُحْدَثا". وهو في الحقيقة ليس محدَثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا، فإن المحدَث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة. ومنهم من سماه: "محدثا أزليا"، وهو أفلاطون وشيعته، لكون الزمان متناهيا عندهم من الماضي. فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر. فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد، أعني أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسألة، أعني أن اسم القدم و الحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة. وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك.

وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع. فإن ظاهر الشرع إذا تُصُفِّح ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع[١]. وذلك أن قوله تعالى: "وهو الذي خلق السماواتِ والأرضَ في ستة أيام وكان عرشه على الماء" يقتضي بظاهره وجودا قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزمانا قبل هذا الزمان، أعنى المقترن بصورة هذا الوجود، الذي هو عدد حركة

---

[١] فى الجزء الثالث من "الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده" (تحقيق وتقديم د. محمد عمارة/ دار الشروق/ ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م/ ٥١١) أنه، رحمه الله، كان يؤمن هو أيضا بأزلية المادة كما جاء فى حواره مع ألفرد سكاون بلنت إثر انصرافهما من لدن الفيلسوف البريطانى سبنسر طبقا لرواية بلنت فى مذكراته. ونص كلامه: "إن المادة أزلية أيضا كما أن الله أزلى". وقد بحثت فى مذكرات بلنت: "My Diaries"، التى كنت قرأتها فى أواخر سبعينات القرن الماضى فى أكسفورد كاملة، ولكن لم أعد أذكر مما قرأته فيها سوى القليل جدا، فقادنى البحث إلى ما يلى فى الجزء الثانى من الكتاب المذكور، وهو عبارة عن سؤال من بلنت وجوابه من عبده، ثم تعليق من بلنت:

"I. 'And Matter? Is not Matter eternal, too. or did God create it? If he created it he made a change? The Mufti.' Matter, too. is eternal as God is eternal.' Here evidently is the foundation of Abdu's thought, and we agreed that our ideas are the same" (Alfred A. Knopf, New York, 1920, Vol. 2, P. 67).

الفلك[١]، وقوله تعالى: "يوم تُبَدَّل الأرض غير الأرض والسمواتُ" يقتضي أيضا بظاهره وجودا ثانيا بعد هذا الوجود، وقوله تعالى: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان" يقتضي بظاهره أن السموات خُلِقَتْ من شيء. فالمتكلمون ليسوا في قولهم أيضا في العالم على ظاهر الشرع بل متأولون، فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نَصًّا أبدا. فكيف يُتَصَوَّر في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه؟ والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء". ومن حججه العقلية على قدم العالم أن العالم هو فعل الله، ومن ثم فإن العقل يحكم بأزليته تبعا للفعل الإلهى فى تلك الأزلية حسبما كتب د. محمد عابد الجابرى[٢].

وابن رشد هنا يجرى على خطا أرسطو، فقد كان الفيلسوف اليونانى يقول بقدم العالم، فجاء ابن رشد وبعض متفلسفة المسلمين ورددوا كلامه[٣]. وفى مادة "ابن رشد" بالمجلد الأول من موسوعة "Grand Larousse Encylopédique" (ط١٩٦٠م) نقرأ أن ابن رشد، انطلاقا من فلسفة أرسطو فى الأساس، قد طور العناصر المادية والعقلية أكثر مما فعل ابن سينا من قبل. فالمادة والحركة أزليّان وغير مخلوقتين، إذ لا شىء يُخْلَق من عدم، أما الظواهر فهى متناهية فى الماضى والمستقبل على السواء. ورغم وضوح كلام ابن رشد فى قدم المادة التى يتشكل منها العالم، ورغم تسميته الله لا "خالقا"بل "فاعلا" بمعنى إعطائه للمادة الأولى القديمة الأزلية صورها المختلفة التى تظهر من خلالها لنا، يؤكد د. محمود قاسم أن ابن رشد إنما يقول بالخلق من العدم، ثم لا يكتفى بهذا بل يهاجم من يقولون عن ابن رشد خلاف ذلك. كيف؟ هذا ما لا أفهمه[٤].

---

[١] ترى كيف يكون هناك زمانٌ قبل خلق السماوات والأرض، والزمانُ كما يقول ابن رشد هنا ناتج عن عدد حركة الفلك، رغم أن الفلك لم يكن موجودا بعد، إذ لم يكن هناك سوى الماء والعرش كما قال هو نفسه، ولم تكن السماوات بما فيها من أفلاك قد تم خلقهما؟

[٢] د. محمد عابد الجابرى/ ابن رشد- سيرة وفكر: دراسة ونصوص/ مركز دراسات الوحدة العربية/ ١٩٩٨م/ ١٨- ١٩.

[٣] انظر حنا الفاخورى وخليل الجر/ ٢/ ٤٥٣. وليس من بين هؤلاء الكندى، الذى كان يقول إن العالم مخلوق، وليس قديما أزليا. انظر مثلا د. محمود قاسم/ الفيلسوف المفترى عليه/ ٤٤، و Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 2nd ed., London & New York, 1983, PP. 74f.

[٤] انظر كتابه: "الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد/ ١٣٥- ١٣٧. وفى"تاريخ الفكر الأندلسى" لأنخل بالانثيا نجد، تحت عنوان جانبى هو "قدم المادة وكونها بالقوة"، أن "ابن رشد يعتقد أن المادة لم تكن عدما، وإنما هى قوة كلية تضم فى ذاتها أصول كل الصور. ولما كان المحرك الأول موجدا بإزاء المادة الأزلية فإنه يخرج ما هو فى المادة بالقوة إلى حيز الفعل. وعن التسلسل المتصل لهذا كله ينشأ العالم المادى. وهذا التسلسل فى الكون ضرورى واجب الوجود، ولا نهاية له أزلا وأبدا"

ابن رشد يقول إذن بقدم العالم فى الوقت الذى تنص فيه الآيات القرآنية بصريح العبارة على أن الله خالق كل شىء. و"كل شىء" هذه تشمل "الماء"، الذى يقول ابن رشد إنه كان موجودا قبل خلق السماوات والأرض. ووجوده قبل خلق السماوات والأرض معناه عند ابن رشد أنه أزلى بلا بداية، أى لم يُخْلَق، لأن ما كان موجودا منذ الأزل لا يقال عنه: مخلوق. وهذه هى الآيات الكريمة: "بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (الأنعام/ ١٠١– ١٠٢)، "قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى" (طه/ ٥٠)، "الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا" (الفرقان/ ٢)، "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" (القمر/ ٤٩). و"كل شىء" يشمل "الماء"، فهو أحد الأشياء المخلوقة التى يتضمنها الكون. وها هو ذا الرسول عليه الصلاة والسلام يصف الماء، الذى يرى ابن رشد أنه أزلى، بأنه مخلوق: "خُلِقَ الماءُ طَهُورًا لا يُنَجِّسُهُ شيءٌ". كذلك يفهم من كلام ابن رشد أن الماء يشكل المادة الأولى التى خُلِق منها الكون، فهل كل شىء فى الوجود خُلِق من ماء، ومن ماء فقط، بمعنى أن الماء هو المادة الأصلية التى كانت موجودة منذ الأزل وتشارك الله سبحانه

(آنخل جونثالث بالنثيا/ تاريخ الفكر الأندلسى/ ترجمة د. حسين مؤنس/ مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة/ ٣٥٩– ٣٦٠).
وفى هذه النقطة أيضا يقول د. محمد على ريان إن ابن رشد قد "حاول التوفيق بين القول بحدوث العالم عند الغزالى والقول بقدمه عند المشائين، ولكنه أظهر فى محاولته هذه ابتعادا عن الموقف الأول بقدر ما سجل اقترابا من الموقف الثانى، فهو يرى أن العالم فى جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم... والوجود لايصدر عن العدم، وكذلك فإن العدم لا يحصل من الوجود"، وعنده أن "العالم من حيث أزليته... يستلزم حركة أزلية تفتقر بدورها إلى محرك أزلى، إذ إن العالم غير حادث أو ممكن، بل هو كلٌّ متحركٌ منذ الأزل ضرورة" (د. محمد على ريان/ تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام/ دار المعرفة الجامعية/ الإسكندرية/ ١٩٩٢م/ ٤٣٥). وانظر كذلك أحمد فؤاد كامل، الذى يؤكد أن ابن رشد كان يقول بقدم المادة بل وقدم الزمان والحركة أيضا، وبأنه لا وجود للخلق من العدم كما يقول المشاؤون (انظر بحثه: "ما بعد الطبيعة عند ابن رشد" فى كتاب "أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى"/ دار النشر المغربية/ الدار البيضاء/ ١٩٧٩م/ ٢٠٤). وأخيرا وليس آخرا ها هو ذا د.عاطف العراقى، أكثر من كتب عن ابن رشد فى مصر، يقول بملء فيه وصريح تعبيره: "لقد كان ابن رشد يقدم أفكاره بصرف النظر عن مدى اتفاقها أو اختلافها مع الدين. وهكذا فعل الفلاسفة. فلماذا إذن نطلق على فلسفاتهم بأنها فلسفات إسلامية؟". كما يرى أن إعجاب ابن رشد الشديد بأرسطو "قد استحال إلى محاولة لتأييد أرسطو وتبرير أقواله فى أكثر نظرياته" (حوار مع ابن رشد/ تحرير د. مراد وهبة/ المجلس الأعلى للثقافة/ القاهرة/ ١٩٩٥م/ ١٣٢، ١٣٨).

وتعالى فى قدمه، وخُلِق منها كل شىء ؟ بطبيعة الحال ليس الماء هو المكون الوحيد فى هذا الوجود، ومن ثم فتفسير فيلسوفنا للآية تفسير غير صحيح، ولا يؤدى إلى ما يريد .

ولا أدرى كيف غفل ابن رشد عن النصوص القاطعة المذكورة آنفا، إلا أن يكون قد دخل الموضوع وفى ذهنه بعض الأفكار المسبقة التى أذهلته عنها . لقد تسربت "الإسرائيليات"، أى عقائد أهل الكتاب، إلى تفسير القرآن الكريم عند بعض المفسرين، وها هو ذا ابن رشد يتسرب إلى تفكيره ما يمكن تسميته بـ"الإغريقيات"، وهى عقائد بعض فلاسفة الإغريق. وكلتاهما خطر على فهمنا للقرآن الكريم، إذ تجعلنا نغفل عن الآيات الأخرى التى ينبغى أن تكون حاكمة على ما نقول. وإذن فأَخْذ بعض الآيات وتفسيرها بعيدا عن أخواتها وسياقها من القرآن والحديث هو اتجاه خاطئ، مع احترامنا لابن رشد احتراما لا يلغى عقولنا ولا يجعل منهم ومن أمثالهم فتنة لنا وقيدا على أفكارنا . فهم رجال، ونحن رجال، وعلى كل منا أن يعرض بضاعته الفكرية على القراء مشفوعة بالدليل، وعلى القراء أن يعملوا عقولهم وفكرهم فيما هو مبسوط تحت أعينهم ويختاروا دون خوف أو شلل فكرى تأثرا بشهرة صاحب البضاعة أو خفاء سمعته.

أما العرش فإذا أخذناه على ظاهره فقد قال الرسول إنه مخلوق، ومن ثم لم يكن لابن رشد هنا أىّ متعلق. فعن أبى رزين العقيلي لقيط بن عامر: "قلتُ: يا رسولَ الله، أين كان ربنا قبلَ أن يخلقَ السماواتِ والأرضِ؟ قال: كان في عماءٍ، ما فوقَه هواءٌ وما تحتَه هواءٌ، ثم خلقَ العرشَ ثم استوى عليهِ" . أما إذا كان رمزا ينبغى تأويله فهو دليل السلطان الشامل. فهل يظن ابن رشد أن الله سبحانه قبل أن يخلق كونه لم يكن ذا سلطان؟ إن السلطان، أى القدرة والقوة والإرادة، لا ينفك عن الألوهية طرفة عين، فهو صفة من صفاته سبحانه، ولا يمكن أن ينفصل عنه بحيث لا يصح أن نقول إنه كان موجودا قبل الكون "إلى جانب الله سبحانه"، بما يعنيه هذا من أن هناك وجودا أزليا غير وجود الله، وإلا كان علينا أن نمضى فنذكر أيضا الرحمة والعزة والجلال والجبروت والغفران والبر. . . إلى آخر الأسماء أو الصفات الحسنى، ونتخذها دليلا على أنه كان هناك، إلى جانب الماء والعرش والدخان، موجودات أخرى مع الله، على أساس أن الله لم يكن وحده قبل خلق الكون بل كان هناك إلى جانبه وجودات أزليات أخرى. ومن هنا نستطيع أن نفهم قول الرسول عليه الصلاة والسلام: "كان اللهُ ولا شيءَ معه. وفي روايةٍ: ولا شيءَ غيْرُه. وفي روايةٍ: ولم يكنْ شيءٌ قبله" .

وهو ما تقوله الآية القرآنية التالية التى تصفه سبحانه وتعالى بأنه هو "الأول": "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (الحديد/ ٣) . ثم إن القول بأن هناك وجودا أزليا آخر غير وجود الله سبحانه يصادم قوله جل وعلا عن ذاته الكريمة: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (الشورى/ ١١) . وفوق هذا فإن القول بما قاله ابن رشد يمكن أن يكون بابا مفضيا إلى القول بوحدة الوجود: الله فيها هو روح الكون، والكون هو جسد الله، أو إلى القول بإلهين: الله، والمادة الأولى التى منها جاء الكون. أليست هذه المادة مثل الله أزلية كما جاء فى كلام ابن رشد ؟

أما فهم ابن رشد لقوله تعالى: "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ" (هود/ ٧) فيقوم على أن العرش والماء أزليان. وهذا الفهم يستند إلى وجود "الواو" فى "وكان عرشه على الماء". وسواء كانت هذه الواو واوا حالية أو واوا استئنافية فلا يعنى هذا بالضرورة أن وجود العرش والماء يمتد فى الماضى إلى ما لا نهاية ، بل المعنى أن عرشه سبحانه وتعالى كان حينئذ على الماء. ترى هل إذا قلت: "إن المدرس شرح الدرس وكانت السبورة ممسوحة" كان لازما أن السبورة كانت منذ الأزل ممسوحة؟ أبدا. بل المعنى أنها كانت عند شرح المدرس الدرس ممسوحة. أما هل كانت ممسوحة منذ الأزل فليس شرطا، بل المفهوم أنها لا يمكن أن تكونه. وما دمنا مع الآيات القرآنية فماذا يقول ابن رشد فى النصوص التالية، وهى تنص نصا على أنه سبحانه وتعالى لم يستو على العرش إلا بعد خلق السماوات والأرض، وذلك واضح من استعمال "ثم"؟ أم تراه يقول إن العرش كان موجودا لكنه سبحانه وتعالى لم يكن مستويا عليه؟ إنه قول جد غريب، إذ ماذا كان يصنع العرش ما دام الله لم يكون مستويا عليه أيا يكن معنى الاستواء؟ وهذه هى الآيات المذكورة: "إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" (الأعراف/ ٥٤)، "إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ" (يونس/ ٣)، "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" (السجدة/ ٤)، "الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا" (الفرقان/ ٥٩) .

هذا عن العرش والماء، وبقى الكلام فى الدخان، الذى فهم ابن رشد من الآية التالية أنه كان موجودا قبل وجود الكون: "قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ" (فُصِّلَتْ/٩– ١٢) . ابن رشد، للأسف، يظن أن الآية تتحدث عن خلق السماوات والأرض فى حين أنها تتحدث عما بعد مرحلة الخلق. لقد خلق الله الأرض وانتهى الأمر، ثم انتقلت القضية إلى مرحلة تالية هى مرحلة إنشاء الرواسى وتقدير الأقوات فيها ومباركتها . وبالمثل تم خلق السماء، ثم انتقل الأمر إلى مرحلة قضائها سبع سماوات وتزيينها بالمصابيح. فاستواء الله سبحانه إلى الدخان لم يكن قبل خلق السماء كى يقول ابن رشد إنه كان هناك دخان قبل الخلق، بل كانت السماء دخانا آنذاك، بما يعنى أنها كانت موجودة فعلا، ولكنها كانت على شكل دخان، ثم قضاها الله سبع سماوات. هذا هو الأمر على حقيقته لا كما يقول ابن رشد . ومن هذا كله يتبين لنا عدم صحة ما قاله فيلسوفنا الأندلسى من أنه كانت هناك موجودات مع الله منذ الأزل هى الماء والعرش والدخان. وعلى أية حال فإن القول بأزلية المادة معناه أننا ننسب الله تعالى إلى العجز عن الخلق. ذلك أن الخلق هو الإيجاد من عدم، وابن رشد يقول إنه لم يكن هناك عدم بَتّةً. وعلى هذا فإن الله لم يخلق شيئا قط، بل كل ما صنعه ويصنعه وسيصنعه إنما هو تحويل المادة الموجودة منذ الأزل من صورة لأخرى. ودمتم! وهذا ما يستطيعه البشر كما نعرف.

فأما قوله فى "مناهج الأدلة" إن إرادة الله القديمة لا تتعلق بشىء محدث فى وقت مخصوص فلا أدرى لماذا، إذ إن كل ما يحدث فى العالم إنما يحدث فى زمان مخصوص بإرادة إلهية، ولم يكن جميعه كائنا دفعة واحدة منذ الأزل، فهذا مِثْل هذا، ولا فرق. ولا أريد أن أدخل فى جدال حول الإرادة الإلهية العامة التى هى صفة من صفات الله سبحانه لا تنفك عنه أبدا وبين الإرادات الإلهية الخاصة التى تتوجه نحو خلق هذا الشىء أو ذاك، مما يقول الله عنه إنه سبحانه وتعالى: "كلَّ يوم هو

فى شأن"[١] . أليس لكل منا، وهذا مجرد مثال للتقريب، إرادة عامة وهبه الله إياها وركَّبها فى أصل خلقته وجعلها مصاحبة له منذ البداية، ورغم ذلك فهذه الإرادة تتجه إلى فعل هذا الشىء أو ذلك ملايين المرات على مدار حياته، ولا تعارض بين الأمرين؟ على أنه لا بد من التنبه إلى أن هناك فرقا بين ما يتعلق بالله سبحانه وما يتعلق بنا: فما يتعلق به أزلى، أما نحن فنعيش أسارى الزمن. فلا ينبغى الخلط بين الأمرين. أما إحالة ابن رشد تعلق إرادة الله القديمة بالموجودات المحدثة فغير مفهوم، وإلا فمن يا ترى الذى تتعلق إرادته بها فينقلها من العدم إلى الوجود فى كل لحظة؟ أتراه أحدا آخر غير الله؟ إن هذا يؤدى إلى القول بعجز الله سبحانه عن فعل ما يريد فى الظرف الزمانى[٢] الذى على النحو الذى يريد، وإلى المساواة بين الله وبيننا نحن البشر. ومن يجرؤ على القول بهذا من المؤمنين به وبأنه لا يعجزه شىء فى الأرض ولا فى السماء؟ وما أصح قول الغزالى حين كتب فى "إحياء علوم الدين" أن "إرادته قديمة. وهي في القِدَم تعلقت بإحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي".

قال ابن رشد فى الرد على من يخالفونه الرأى فى هذه القضية: إنهم لما صرحوا أن الله مريد بإرادة قديمة وقالوا إن "العالم محدث" قيل لهم: كيف يكون مرادٌ حادثٌ عن إرادة قديمة؟ فقالوا إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص، وهو الوقت الذي وجد فيه. فقيل لهم: إن كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث في وقت عدمه هي بعينها نسبته منه في وقت ايجاده، فالمحدث لم يكن وجوده أَوْلى منه في غيره إذا لم يتعلق به في وقت الوجود فعل انتفى عنه في وقت العدم. وإن كانت مختلفة فهناك إرادة حادثة ضرورة، وإلا وجب أن يكون مفعولاً محدثًا عن فعل قديم، فإنه ما يلزم عن ذلك في الفعل يلزم في الإرادة. وذلك أنه يقال لهم: إذا حضر الوقت وقت وجوده فوُجِد هل وُجِدَ بفعلٍ قديمٍ أو بفعلٍ مُحْدَثٍ؟ فإن قالوا: "بفعلٍ قديمٍ" فقد جَوَّزوا وجود المحدَث بفعلٍ قديمٍ.

---

[١] يذكرنا هذا بما كان يقال قديما فى المنازعات بين القائلين بخلق القرآن والقائلين بعدم خلقه، إذ كان الأخيرون يقولون إن القرآن كلام الله، وكلام الله قديم، فكيف يقال إنه مخلوق، أى محدث؟ وفاتهم أن صفة الكلام الإلهى شىء غير ما يبلغه الله للبشر من هذا الكلام، إذ إن هذه التبليغات إنما تتم داخل الزمان. ولهذا كان القرآن ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم منجما حسب الظروف والأحداث والأسئلة والتطلعات. ومن ثم يقال: قرآن مكى، وقرآن مدنى، وهذه السورة أو تلك المجموعة من الآيات نزلت فى الوقت القلانى أو الوقت العلانى. . . وهكذا. ولا تعارض بين كلام الله القديم والنصوص القرآنية، التى ترتبط بالمناسبات الزمانية المختلفة.

[٢] الظرف الزمانى إنما يكون بالنسبة لنا نحن البشر بطبيعة الحال، وإلا فأمور الله لها أفق ووضع آخر، فالله خالق الزمان والمكان وخالق الظروف الزمانية والمكانية، ولا يتقيد بشىء من ذلك، ونحن المحصورون داخلها والنازلون على حكمها بسنن الله سبحانه وتعالى التى أقام عليها كونه وأخضع لها خلقه.

وإن قالوا: "بفعل محدَث" لزمه أن يكون هناك إرادة محدثة. فإن قالوا: "الإرادة هي نفس الفعل" فقد قالوا محالاً[1]. ولقد بيّنّا كيف فهم ابن رشد آيات القرآن فى هذا الموضوع على غير وجهها . وبذلك لم يعد هناك متعلَّق له يمكن أن يعترض به فى هذا السبيل.

إن عملية الخلق بهذا الشكل تنحصر فى تغيير الصور وتقتصر عليها، وهذا نزول بالقدرة الإلهية إلى مستوى قدرة البشر، إذ نحن لا نكف طوال الوقت عن تغيير صور الأشياء إلى صور أخرى. إننا مثلا نأتى إلى مواد البناء من زلط وأسمنت ورمل وماء ونعجن هذه الأشياء بمقادير معينة وبطريقة معينة ونصبها على شكل أعمدة وسقوف تحتوى على أسياخ حديدية فيتكون منها فى النهاية بيت، أى تنشأ عنها صورة لم يكن لها وجود من قبل. وهكذا فى كل ما نصنع ونزرع ونكتب ونخطط. فهل يريد ابن رشد أن يقصر الخلق الإلهى على هذا ؟ إذن لا فرق بين الله والإنسان ما دام خلق الأشياء من العدم لا وجود له. وهناك التوالد الذاتى، وهو كامن فى طبيعة الكائنات الحية، ولا يفد عليها من الخارج. فهو ليس خلقا من العدم، بل هو أحد التطورات التى لحقت بالمادة الأولى الأزلية. فانظر إلام يؤدى بنا تفكير ابن رشد .

ويقول ابن رشد فى "مناهج الأدلة": إنه ليس فى الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة. وإن الشرع لم يصرح فى لفظه بمعنى الحدوث الذى فى الشاهد[2]، وإن جاء فيه التمثيل مطابقا لذلك المعنى تنبيها منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد . وإنما أُطلق عليه لفظ "الحدوث" الذى فى الشاهد، وتصور الحدوث الذى أدى إليه البرهان عند العلماء فى الغائب[3]. وأنا أتفق معه فى أن الله لم يقل شيئًا مما يقوله هو وغيره من المتكلمين والمتفلسفة عن الإرادة القديمة أو الحديثة، بيد أنه سبحانه لم يقل أيضا أى شىء مما يقوله هو من أن العالم قديم وأنه لم يخلقه بل فاض عنه، وهو مما لا يعقل أبدا، إذ كيف يفيض العالم عنه ثم يكون أزليا مثله؟ إن الفيض يقتضى أن يكون الأصلُ الذى فاض عنه العالم قد سبق ذلك العالم، وإلا لم يكن هناك فيض. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يقول ابن رشد ذاته إن العالم قديم قدم الله؟ لقد

---

[1] انظر ابن رشد/ مناهج الأدلة فى عقائد الملة/ تقديم وتحقيق د. محمود قاسم/ مكتبة الأنجلو المصرية/ ١٩٦٤م/ ٢٠٦- ٢٠٧.

[2] يقصد الحدوث الذى نشاهده فى كل شىء من حولنا .

[3] انظرابن رشد/ مناهج الأدلة/ تحقيق وتقديم د. محمود قاسم/ ٢٠٤- ٢٠٦. والمقصود بالغائب: الخلق الأول الذى لم يشاهده أى مخلوق.

ذكر الله أنه خلق كل شىء، فلم التحذلق والتنطع وتسوية المخلوق بالخالق؟ ألم يقل الله سبحانه: "ليس كمثله شىء"؟ فكيف يُسَوِّى ابن رشد بين الله والعالم فى الأزلية؟ وكيف يقول ذلك بكل تداعياته من أن العالم غير مخلوق، والرسول يخبرنا بقول صريح فصيح بأن الله فى الأصل كان ولا شىء معه؟

وقد كشف الغزالى فى "تهافت الفلاسفة" الحيلة التى يلجأ إليها الفلاسفة ليغطوا بها على قولهم بقدم العالم، فقال: "اختلفت الفلاسفة في قدم العالم. فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقِدَمه وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولاً له ومساوقا له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان". وهو، كما نرى، مجرد تلاعب بالألفاظ، إذ العبرة أن العالم قديم مثل الله، أما السبق بالرتبة لا بالزمن فهى لا تسمن ولا تغنى من جوع. وهذا سبب من الأسباب التى استفزت ابن رشد للرد على الغزالى والزعم بأن ما كتبه عن تهافت الفلاسفة هو التهافت بعينه، وأنهم لم يتهافتوا حين قالوا ما قالوه، ومنه القول بقدم العالم. لقد لمس كلام الغزالى فى "التهافت" جرح ابن رشد، فهب يزجر ويصرخ فى وجهه ظنا منه أن زجرته وصراخه سوف يقلبان الباطل حقا، والحق باطلا، ولكن هيهات!

وفى كشف حيل الفلاسفة المفضوحة يقول الغزالى فى نفس الكتاب أيضا: "قد اتفقت الفلاسفة سوى الدهرية على أن للعالم صانعا وأن الله هو صانع العالم وفاعله وأن العالم فعله وصنعه، وهذا تلبيس على أصلهم. بل لا يُتَصَوَّر على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله، من ثلاثة أوجه: وجه في الفاعل، ووجه في الفعل، ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل. أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد وأن يكون مريدا مختارا عالما بما يريده حتى يكون فاعلا لما يريده. والله تعالى عندهم ليس مريدا بل لا صفة له أصلا، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوما ضروريا. والثاني أن العالم قديم، والفعل هو الحادث. والثالث أن الله واحد عندهم من كل وجه، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه، والعالم مركب من مختلفات، فكيف يصدر عنه؟ في الفاعل: تقولون إن العالم من الله باللزوم. . . ولنحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خبالهم في دفعه. الأول فنقول: الفاعل عبارة عمن يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم

بالمراد . وعندكم أن العالم من الله كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله دفعه، لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس، وليس هذا من الفعل في شيء .

بل من قال إن السراج يفعل الضوء، والشخص يفعل الظل، فقد جازف وتوسع في التجوز توسعا خارجا من الحد، واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه في وصف واحد، وهو أن الفاعل سبب على الجملة، والسراج سبب الضوء، والشمس سبب النور . ولكن الفاعل لم يسمَّ: "فاعلا صانعا" بمجرد كونه سببا بل بكونه سببا على وجه مخصوص، وهو على وجه الإرادة والاختيار، حتى لو قال القائل: الجدار ليس بفاعل، والحجر ليس بفاعل، والجماد ليس بفاعل، وإنما الفعل للحيوان، لم ينكر ذلك ولم يكن قوله كاذبا . وللحجر فعل عندهم، وهو الهُوِيّ والثقل والميل إلى المركز، كما أن للنار فعلا، وهو التسخين، وللحائط فعل وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل، فإن كل ذلك صادر منه. وهذا محال" .

وقد انتصب د . محمد عمارة مدافعا عن ابن رشد ضد ما ينسبه إليه العلمانيون والملاحدة مما لا علاقة للرجل به ويخرجه عن الملة، فقال: "أما دعوى قدم العالم، التي قال بها "الرشديون اللاتين"، ومِنْ بعدهم كل المدارس الوضعية والمادية في فلسفة التنوير الغربي، فإن ابن رشد يقدم فيها مذهبا يخرجها من هذا الاستقطاب الذي قام إزاءها بين الفلاسفة القدماء وبين المتكلمين الإسلاميين، فيقول: وأما مسألة قدم العالم وحدوثه فإن الاختلاف فيها بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعا للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء . وذلك أنهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة. فأما الطرف فهو موجود وُجِد من شئ غيره، وعن شئ، أعنى عن سبب فاعل، ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعنى على وجوده. وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك. فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع، من القدماء والأشعريين، على تسميتها: محدثة. وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شئ ولا عن شئ ولا تقدمه زمان. وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته: قديما . وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى، الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شئ ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شئ، أعنى عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره. فهذا الموجود قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقى، ومن الوجود القديم، فمن غلَّب ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه: قديما، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث، أسماه: مُحْدَثا . وهو، في الحقيقة، ليس محدَثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا، فان المحدث الحقيقى فاسد ضرورة، والقديم الحقيقى ليس له علة" .

فابن رشد هنا يقدم، في الخلاف حول قدم العالم وحدوثه، مذهبا ثالثا فيه حل للخلاف الذي أحدث استقطابا بين الفلاسفة وبين بعض المتكلمين، وليس قائلا بالقدم الحقيقى للعالم. وهو مذهب يجعله على النقيض من مذاهب التنويريين: الماديين والوضعيين. وذلك أنه ينتصر، بهذا المذهب، للفكر الإلهي، الذي جعل العالم وسائر الموجودات مخلوقة للخالق الواحد القديم. فليس من الأمانة ولا من الموضوعية "حَشْرُه" في إطار التنوير الوضعي والمادى والعلمانى، فضلا عن جعله المؤسس لهذا التنوير" . هذا ما كتبه د . محمد عمارة عن ابن رشد فيما يتعلق بالوجود الأزلى والوجود المحدث، ويستطيع القراء أن يتبينوا بأنفسهم إلى أى مدى يتفق رأيانا أو يختلفان حول الرجل وتفكيره، وعلى أى أساس يقوم الاتفاق أو الاختلاف بيننا .

ومما يلقى ضوءا أكبر على هذه النقطة ما كتبه ابن رشد إذ يقول: "يدور حول أصل الموجودات أصلان متقابلان، وتدور بين هذين الرأيين آراء متوسطة. وبعض هذه الآراء يُوضِح العالم بالنمو، وبعضها الآخر يُوضِحه بالخلق. فأما أنصار النمو فيقولون إن التولد ليس سوى الصدور وسوى انقسام الموجودات إلى فلقتين، وليس للفاعل فى هذا الافتراض عمل غير استخراج بعض الموجودات من بعض وتفريق ما بينهما . ومن الواضح أن تُرَدّ أفعاله إلى أعمال المحرك. وأما أنصار الخلق فيقولون إن الفاعل يحدث الموجود من غير أن يحتاج لبلوغ هذا إلى هَيُولَى موجودة سابقا . وهذا هو رأيُ المتكلمين فى ديننا ورأيُ النصارى كيوحنا النصرانى، الذى يدعى أن إمكان الموجود المخلوق لا يكون فى غير الفاعل. وأما الآراء المتوسطة فإنها تُرَدّ إلى اثنين، ولكن مع ذهاب الرأى الأول بدوره إلى شكلين مختلفين بعض الاختلاف. وتتفق هذه الآراء على نقطة واحدة، وهى أن التولُّد ليس سوى تحول الجوهر، وأن كل تولُّد يفترض فاعلا، وأنه لا شىء يتولد ما لم يكن هذا من

مثيله. والفاعل، فى الأول من هذه الآراء، يخلق الصورة ويطبع الصورة على هَيُولَى موجودة. وترى، بين أنصار هذا الرأى، من يفصلون الفاعل عن الهيولى فصلا تاما، ويسمونه: "واهب الصُّوَر"، وهذا هو رأى ابن سينا، ومن يذهبون إلى أن الفاعل غير منفصل عن الهيولى تارة، وذلك عندما تحدث النار نارا أو يحدث الإنسان إنسانا، وإلى أنه غير منفصل عنه تارة أخرى، وذلك كما يحدث فى ولادة الحيوانات والنباتات، التى تلد من المثيل. وهذا هو رأى ثامسطيوس، والفارابى على ما يحتمل. والرأى الثالث هو رأى أرسطو، ويقوم هذا الرأى على كون الفاعل يصنع بذات المرة مركَّب الهيولى والصورة، وذلك بمنحه الهيولى حركة وبتحويله إياها حتى ينتقل إلى الفعل كل ما فيها بمجال القوة. والفاعل، على حسب هذا الرأى، لا يصنع غير سَوْقه إلى الفعل كل ما كان بالقوة وتحقيقه اتحاد الهيولى والصورة[١]. وهكذا فى كل خلق يُرَدّ إلى حركة تكون الحرارة أصلها. وهذه الحرارة المنتشرة فى الماء والتراب تحدث الحيوانات والنباتات التى لا تولد من البذر. وتحدث الطبيعة جميع هذا بانتظام وإتقان كما لو كانت مسيرة بعقل عال، وإن كانت مجردة من العقل. والفِكَر هى ما يدعو به أفلاطون هذه الطاقة الولادة التى تنالها العناصر من حركات الشمس والنجوم. ويرى أرسطو أن الفاعل لا يخلق أية صورة كانت، وذلك لأنه إذا ما خلق صورة أمكن خروج شىء من العدم، وهذا هو الخيال الباطل الذى تُعْرَض به الصور مثل مخلوقة، والذى حمل بعض الفلاسفة على الاعتقاد بأن الصور تنطوى على شىء من الحقيقى وأنه يوجد معطٍ للصور. وهذا هو عين الرأى

---

[١] يرتب ابن رشد المادة ثلاث مراتب: الهيولى الأولى، وهى المادة التى تشكل منها الكون قبل أن تتخذ أى شكل، ثم الأجسام البسيطة، وهى الأسطقسات الأربعة: النار والهواء والماء والأرض، ثم المادة المحسوسة، التى تتولد أجسامها عن الأسطقسات الأربعة بالاختلاط والمزاج بتوسط الأجرام السماوية. أى أن فى الأسطقسات الأربعة والأجرام السماوية الكفاية لوجود الأجسام المتشابهة الأجزاء (انظر حنا الفاخورى وخليل الجر/ تاريخ الفلسفة العربية/ ٢/ ٤١٨). وهذا كلام قد عفا عليه الزمن منذ أجيال. ولسنا نلوم ابن رشد على أنه لم يسبق عصره ويكتشف ما اكتشفه العلماء طوال القرون التالية، لكننا لا نعفيه من اللوم، واللوم الشديد، لأنه بهذه الأفكار الأولية الشذرية يخوض فى بحور الغيب العميقة التى لا ينجو من الهلاك فيها من لم يعرف حدوده، ويتحدث عنها وكأنه يتحدث عن حيه الذى كان يسكنه فى قرطبة. ومعروف الآن أن عناصر المادة ليست أربعة كما يقول ابن رشد بناء على معلومات عصره، بل تقترب من مائة وعشرين عنصرا طبقا لمعلوماتنا المتاحة حاليا، كالهيدروجين والهيليوم والكربون والأكسجين والنتروجين والفوسفور والكلور واليورانيوم. كما أن الكلام عن الأجرام السماوية والدور الذى تقوم به فى تدبير شؤون العالم هو مما يثير الابتسام الآن. والمشكلة أنه يتحدث عن هذا كله حديث الواثق بنفسه وبما يقول ثقة مطلقة ناظرا إلى الآخرين من عَلٍ رغم ما يصطنعه أحيانا من تواضع ظاهرى.

الذى حمل المتكلمين فى الأديان الثلاثة الموجودة فى أيامنا على القول بإمكان خروج الشىء من العدم. وقد انطلق متكلمو ديننا من هذا المبدإ فافترضوا وجود عامل واحد يحدث جميع الموجودات بلا واسطة، وجود عامل يقوم بعمله فى ذات اللحظة بما لا يحصى من الأعمال المتقابلة المتباينة. فعلى هذا الافتراض لا تحرق النار أبدا، ولا يبلل الماء مطلقا، وكل أمر يحتاج إلى خلق خاص مباشر. وفضلا عن ذلك فإن الإنسان إذا ما رمى حجرا فإن الحركة لا تصدر عن الإنسان على ما يزعمون، بل تصدر عن الفاعل الشامل. وهكذا فإنهم يقوضون فاعلية الإنسان. ولكن إليك مذهبا أكثر إثارة للدهش أيضا، وذلك أن الله إذا كان قادرا على إخراج شىء من العدم فإنه قادر على رده من الوجود إلى العدم أيضا، وذلك أن الهلاكَ والولادَ من صنع الله، وأن الموت من خلق الله. وأما نحن فنرى على العكس أن الهلاك فعل من عين طبيعة الولاد. فكل موجود محدَث يحمل فى نفسه الفساد بالقوة. وليس على العامل، فى الخلق والهلاك، غير إخراج القوة إلى الفعل. وهكذا فإنه لا بد من قيام الأمرين بالقوة والفاعل. فإذا لم يكن أحدهما لم يكن شىء أو كان كل فى حال الفعل. وكلا النتيجتين مستحيلة على التساوى"[١]. وواضح من هذا الكلام ومن كلام ابن رشد السابق أنه يُضَيِّق إلى حد بعيد عملية الخلق الإلهى، إذ يبدو وكأنه يستكثر على الله أن يقوم بأمور الكون جميعا فى كل لحظة، فتراه يسند الأمر إلى التوالد وإلى الاستعداد الفطرى فى الأشياء... وهكذا، ناسيا أن الله القادر على أن يودع فى كل شىء استعدادا فطريا يستجيب به لهذا وذاك من العوامل قادر على أن يباشر ذلك بنفسه فى كل لحيظة من لحيظات الحياة. أم تراه سبحانه وتعالى محدود القدرة والإرادة كالبشر؟

وفى رسالته عن ابن رشد يقول العقاد، نقلا عن موريس دى وولف (Maurice de Wulf) عضو المجمع العلمى البلجيكى فى وقته وصاحب كتاب " Histoy of Medieval Philosophy"[٢]، إن ابن رشد كان يؤمن بأن "المادة قديمة مع الله لأن العدم لا يتعلق به عمل خالق... وهى عاجزة عن العمل، ولكنها ليست خواء تناط به الصور كما فى مذهب الأفلاطونية الحديثة، بل هى قابلية عامة تشتمل على الصور المختلفة. ومع حضور هذه المادة

---

[١] إرنست رينان/ ابن رشد والرشدية/ ترجمة عادل زعيتر/ عيسى البابى الحلبى/ القاهرة/ ١٩٥٧م/ ١٢٣- ١٢٥.

[٢] عنوان الأصل الفرنسى: "Histoire de la philosophie médiévale".

القديمة يُخْرِج منها الخالقُ قواها العاملة، وينشأ العالم المادى من أثر هذا الخلق الدائم. ولا بد من تتابع هذه الحركات بلا بداية ولا نهاية"[١] .وهذا نص كلام دى وولف فى ترجمته الإنجليزية التى رجع إليها العقاد:

"Matter is eternal together with God, for non-being cannot be the term of a creative act. It is pure indetermination, but nevertheless is not an empty receptacle in which forms are projected (neo-Platonism), but a universal potency, containing all forms in germ. In presence of this eternal matter, the first mover (extractor) draws forth (extractio) the active forces of matter: the material world results from the uninterrupted sequence of these developments. The series of generations is necessary, and is eternal a parte ante and a parte post"[2].

فما الذى بقى لله من عمل الألوهية بعدما عرفنا أن المادة التى سيتوفر سبحانه عليها موجودة منذ الأزل، اللهم إلا استخراج ما هو موجود فيها بالقوة، وهو ما نصنع شيئا كبيرا منه نحن البشر؟ فما الفرق إذن؟ ثم من يا ترى خلق تلك المادة القديمة؟ واضح أنها تقف إلى جانب الله عز وجل رأسا برأس، وهو ما يمكن أن يؤدى إلى الاعتقاد بوحدة الوجود أو الإيمان بأن هناك إلهين كما سبق القول. بل من الممكن أن يأتى من يقول إنه ما دام الله والكون أزليين لم يسبق أحدهما الآخر فلم لا يكون الكون هو الخالق، والله هو المخلوق؟ بل لم لا يكون الكون هو الله، ومن نطلق عليه: "الله" لا وجود له بتة؟ كذلك كيف نصف الله بأنه "الخالق"، وهو لم يخلق شيئا؟ أليس الخلق هو إيجاد

---

١ العقاد/ ابن رشد/ دار المعارف/ سلسلة "نوابغ الفكر العربى"/ ٣٢. ويقول موريس دى وولف (ص٣٣ من المرجع السابق): "وكثير من آراء ابن رشد يخالف المعتقدات الإسلامية"، وهو ما عقب عليه العقاد (ص٣٤) قائلا: "وأصاب مؤلف "تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى" حين قال إن فلسفة ابن رشد كانت تخالف فى بعض مسائلها ما عليه جمهرة الفقهاء من المسلمين". ومرة أخرى هذه هى عبارة دى وولف فى ترجمتها الإنجليزية: "Many of Averrhoes' doctrines ran counter to the Mohammedan religion" (Translated by Ernest C. Messenger, Dover Publications, Inc., New York, 1952, 1, P. 303). ومن الواضح أن ثمة فرقا بين ترجمة العقاد والنص الإنجليزى، إذ تكلم العقاد عن مخالفة "بعض مسائل" ابن رشد لما عليه "جمهرة الفقهاء من المسلمين" فى حين يتحدث دى وولف عن مخالفة "كثير من معتقدات" ابن رشد لـ"الإسلام" ذاته، الذى يسميه: "الدين المحمدى".

٢ P. 302.

شىء من العدم؟ يقول ابن رشد إن العدم لا يتعلق به خلق. فمن أين له بذلك؟ وما معنى الألوهية إذن إذا كانت قدرات الله مقيدة ولا تتعلق إلا بما هو موجود فعلا؟ ثم من يا ترى الذى أودع فى المادة القديمة قواها العاملة التى تنحصر قدرة الله فى استخراجها؟ الواقع أننى لا أستطيع أن أشارك ابن رشد هذه الفكرة الغريبة التى أراها لا تنسجم مع مفهوم الألوهية فى ديننا وكما أفهمها.

أما برهانه العقلى على قدم العالم، ذلك البرهان القائم على أن العالم هو فعل الله، وبالتالى فإنه لا بد أن يكون أزليا تبعا للفعل الإلهى فى تلك الأزلية فيجاب عنه بأن الله سبحانه وتعالى لا يكف عن الخلق بالأمس والآن وغدا، أى فى الزمان (بالنسبة لنا طبعا)، فكيف يحل لنا ابن رشد ذلك الموضوع؟ إن الله فوق الزمان والمكان، ومع هذا فكل شىء حولنا إنما يتم خلقه داخل الزمان والمكان. أم هذه مما ينكرها ابن رشد أيضا؟ أم علينا أن نقول إنه لا يوجد خلق، بل هذا كله مجرد أوهام؟ وحتى لو قلنا إنها مجرد أوهام، فهى بدون أدنى شك أوهام مخلوقة خلقها الله فى الزمان والمكان. أم هناك كلام آخر؟ ليس هذا فحسب، بل إن العالم عنده قد وُجد على جهة الاضطرار واللزوم، إذ لما كان ها هنا محرك أزلى كان ها هنا متحرك أزلى بالضرورة[١]. أى أن الله سبحانه لا مشيئة له بها خلق الكون بل هو مضطر إلى ذلك، تعالى الله عن هذا تعاليا كبيرا. والمشكلة لدى بعض الناس تكمن فى أن الله لا بد أن يخضع لفكرهم وفهمهم وينزل على تصوراتهم غير مدركين أنهم مجرد مخلوقات عاجزة لا تستطيع شيئًا من دون الله، بل لم تكن لتوجد فى هذا الكون إلا بقدرة الله وإرادة الله. فكيف يأخذهم الغرور فيضعون لله حدودا ينبغى أن تنطبق عليه بكل سبيل وبأى سبيل؟ إننا إذا كنا نعرف عن عالمنا هذا المادى الظاهر بعض الأشياء فإننا أجهل ما نكون بالنسبة لمعرفة عالم الغيب. وعلينا أن نتواضع وندرك حدودنا جيدا ولا نعدو قَدْرنا أو قدرتنا.

---

[١] انظر ابن رشد/ السماء والعالم/ ٣٨ (نقلا عن زينب عفيفى/ العالم فى فلسفة ابن رشد الطبيعية/ مكتبة النهضة المصرية/ القاهرة/ ١٩٩٣م/ ٨١).

الأفلاك والعقول العشرة

ونبلغ أخيرا قوله إن "الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسبابٍ سَخَّرها لها من خارج، وهى الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها فى ذوات تلك الموجودات، وهى النفوس والقوى الطبيعية حتى تحفظ بذلك وجود الموجودات". ومعناه، لمن لا يعرف، أن الأفلاك نفوس سماوية تدبر شؤون العالم. فانظر كيف يضل فكر ابن رشد ويريد منا أن نتابعه عليه بوصفه الفكر المحكم الوثيق الدقيق الذى لا يخر منه الماء ولا يتسرب منه الهواء[١]. فأى أفلاك تلك التى تدبر أمور العالم؟ وما ذلك العقل الفعال الذى يقوم واسطة بين الله ومخلوقاته؟ إن هذه هى خرافات الفلسفة الإغريقية، التى كان ابن رشد يظن أنها هى الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو ما أطلقتُ عليه فى مجال الفلسفة: "الإغريقيات" قياسا على "الإسرائيليات" فى مجال التفسير. لقد أخطأ ابن رشد مثلا خطأ فادحا حين ظن أن حديث أرسطو فى كتاب "الشعر" عن "المأساة" و"الملهاة" فى المسرح المقصود به "المديح" و"الهجاء" فى الشعر الغنائى العربى. وهذا يعطينا فكرة عن الدحادير التى يمكن أن تزلّ فيها قدما الإنسان حين لا يكون على علم بما يكتب رغم قربه منه قربا شديدا، فما بالك حين يقحم ابن رشد نفسه فيما لا يمكنه الوصول إليه أو الاقتراب منه، وهو الأفلاك؟ ومن الواضح أن كلامه عنها لا يخرج القارئ منه بشىء لأنها لم تكن واضحة فى ذهن فيلسوفنا، إذ كان مجرد متابع لأرسطو يردد ما يقول دون فهم، وإلا فهل صعد إلى السماء القصوى ورأى أن الأفلاك تعقل وتتوسط بين الله ومخلوقاته؟ وكيف يا ترى تعقل الأفلاك، وهى ليست بشرا ولا جنا ولا ملائكة، فضلا عن أن تتوسط بين الله وخلقه؟ إنه إذا كانت الأفلاك هى الكواكب والنجوم فالكواكب والنجوم جمادات، والجماد لا يفهم ولا يتكلم. وأما إذا كانت الأفلاك هى المدارات التى تدور فيها الأجرام السماوية فهل للأجرام عقول وأفواه؟ ثم ألم يجد الله

---

[١] يدافع بعض الباحثين عن عقلية ابن رشد التى ترفض الخرافات قائلا: "ومن سمات منهجه عدم التفاته للخرافات التى يُعْنَى بها الطب القديم. فهو، مثلا فى مسألة رأى المنجمين فى السعود والنحوس وعلاقة ذلك بالمرض إذا وقعت النجوم فى مواقع معينة، يرى أن ذلك زعم من مزاعم المنجمين لا أصل له فى العلم..." (انظر د. عمار الطالبى/ ابن رشد وشرحه لأرجوزة ابن سينا" فى كتاب "ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف المسلم"/ سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية/ الكويت/ ١٩٩٥م/ ١٤٥). وهذا كلام جميل، ولكن ماذا يكون إنكار تأثير النجوم على الأجساد ودخلها فى الإصابة بالمرض بجانب تأثير الأفلاك فى مصائر البشر كلها لا المرض وحده؟

سبحانه وتعالى من يتوسط بينه وبين العباد إلا الجمادات والمدارات؟ لقد كانت ثمرة ذلك أن أتى كلام الرجل فى هذا الموضوع غريبا غاية الغرابة، وهو أمر طبيعى تماما .

يقول أنخل جونثالث بالنثيا: "وابن رشد قبل كل شىء شارح لمؤلفات أرسطو ومعلق عليها، ولو أنه لم يوفق فى كل حين إلى عرض الآراء الحقيقية لفيلسوف أسطاغاريا . وهو يعمد إلى شرح آرائه الخاصة فى سياق شروحه وفى مؤلفاته التى وضعها بنفسه. وإليك موجز آراء ابن رشد كما يعرضها دى وولف: ١- عقول الأفلاك وصدورها عن الله وتفاوتها فى المرتبة. أى أن السماء تتكون من أفلاك عديدة لكل منها عقل هو صورته، وكل فلك يُحْدِث الحركة فيما دونه حتى نصل إلى فلك القمر، وهو يؤثر (يفعل) فى العقل الإنسانى. . ."[١] .

ويتناول د . شوقى ضيف هذا الموضوع قائلا إن ابن رشد "كان يذهب إلى أن عقول الأفلاك تصدر عن الله، وكل قلك أو كل عقل يُحْدِث الحركة فيما دونه إلى أن نصل إلى العقل الفعّال، وفى كل إنسان قبس منه، وإذا ازداد اتصاله به سما إلى حالة الكشف الصوفى. وأدته محاولته فى التوفيق بين الدين والفلسفة إلى التأويل فى النصوص الدينية حتى يتاح للإنسان فهم الحقائق العليا"[٢] .

إن ابن رشد يتصور العالم كالآتى: العالم السفلى، وهو الأرض، ويحيط بها الماء، ثم يحيط بالماء الهواء، ثم يحيط بالهواء حلقة النار، ليبدأ بعد ذلك العالم العلوى، وهو عبارة عن عدة كرات من الأثير أرق من الأرض هى القمر فعطارد فالزهرة. . . إلى أن نصل إلى المشترى وزحل والنجم الثاقب، وأن هذه الأجرام ذات طبيعة خاصة، إذ ليست ثقيلة ولا خفيفة ولا تخضع للكون ولا للفساد ولا تقبل النماء ولا النقصان، وأن القمر هو السماء الأولى، وأن الأرض هى مركز الكون وساكنة لا تتحرك. وهو يهاجم من يقولون بحركة الأرض رغم أن هذه الفكرة كانت معروفة منذ قرون عند الإغريق والهنود مثلا. ولكل كرة من هذه الكرات روح أو نفس، وهى تؤلف بمجموعها كرة سماوية تتكون من ثمانى كرات. وهذه الكرة الكبيرة تدور دورة سريعة من المشرق إلى المغرب فى يوم وليلة[٣] . وهذا كله كلام فارغ. ومع ذلك فليس هذا هو السبب فى انتقادى لابن رشد، بل لأنه ظن أن هذا الفتات التافه من العلم يقيض له أن يطير فى أجواز الفضاء ويتوهم ويتخيل ما شاء

---

[١] تاريخ الفكر الأندلسى/ أنخل جونثالث بالنثيا/ ترجمة د . حسين مؤنس/ دار الثقافة الدينية/ القاهرة/ ٣٥٩ .

[٢] د . شوقى ضيف/ عصر الدول والإمارات- الأندلس/ دار المعارف/ ١٩٨٩م/ ٨٧ .

[٣] انظر زينب عفيفى/ العالم فى فلسفة ابن رشد الطبيعية/ ٥٩- ٦١، ٦٩- ٧٠ .

له الوهم والخيال من أفكار ما أنزل الله بها من سلطان غير متنبه إلى أن هذا غرور شديد كان جديرا بفيلسوف مثله أن يتنبه إلى أنه أمر لا يليق. بيد أن ابن رشد قد مضى على غُلَوَائه لا يراجع نفسه ولا يحاول التثبت مما يقول.

ولو حاكمنا ابن رشد إلى كلامه لكان مخطئا بمعياره هو قبل أى معيار آخر. لقد كتب ابن رشد مثلا أن "من فقد ضرورةً حاسةً من حواسه فقد فقد إدراك الجزئيات التي تخص تلك الحاسة. وإذا فقد إدراك جزئيات ذلك الحس فَقَدْ فَقَدَ مقدماته الأُوَل. وإذا فقد مقدماته الأول في حس ما فَقَدْ فَقَدَ البرهان في ذلك الحس. وإذا كان كل علم يكون في حس ما، وإنما يكون إما من المعروف بنفسه وإما من قِبَل المعروف بنفسه من قِبَل الحس، فإذن واجبٌ أن يكون مَنْ فقد حاسة من حواسه أنه فقد محسوسات تلك الحاسة، وإذا فقد محسوسات تلك الحاسة فَقَدْ فَقَدَ معقولاتها"[١].

وسؤالى هو: هل رأى ابن رشد أو كان بمكنته أن يرى شيئا من الأفلاك أو العقول التى يكثر الحديث عنها ويزعم بشأنها المزاعم العجيبة حتى يكون من حقه جَعْلها موضوعا لتفكيره؟ إنه، بالنسبة لهذا الأمر، بمثابة من فقد حاسة من حواسه، بل بمثابة من فقد حواسه كلها، إذ إنه فى واقع الأمر وحقيقته لم يكن بمستطاعه رؤيتها ولا سماعها ولا لمسها ولا شمها، فكأنه قد فقد جميع الحواس، ومن ثم فقد معقولاتها. أى أن كل ما قاله فى هذا الموضوع لا معقولَ له بنص حكم ابن رشد ذاته لا شخص آخر.

ومع كل ما قاله ابن رشد عن الأفلاك والعالم العلوى والعالم السفلى والعقول العشرة وما إلى هذا من خرافات لا صلة بينها وبين العلم يأنس د. عاطف العراقى فى نفسه الجرأة على أن يقول إننا لو كنا اتبعنا منهج ابن رشد العلمى العقلانى وتركنا الغيبيات والخرافات لكان حالنا غير الحال. طبعا، ولكنا اليوم قد غصنا فى طبقة من الجهل والخرافة أعمق مما نحن فيه الآن. ذلك أن ابن رشد كان لا يتأنى ولا يبحث بل يهيم فى وادى الأحلام والأوهام متبعا أرسطو فيما يقول حذوك النعل بالنعل. فلو كنا مشينا على آثاره لما تقدمنا خطوة واحدة. الواقع أن من اتبعوا سبيل العقل والعلم إنما هم العلماء التجريبيون المسلمون الذين صححوا كثيرا من الأخطاء والانحرافات الموروثة عن

---

[١] ابن رشد/ شرح كتاب البرهان/ تحقيق عبد الرحمن بدوي/ السلسلة التراثية/ الكويت/ ١٩٨٤م/ ٤١٦.

الإغريق وأضافوا إلى ما اكتشفه العلماء من قبلهم اكتشافات علمية كثيرة محترمة وخطّأوا نظريات كانت سائدة فى مجال البحث العلمى وأنجزوا كثيرا فى ميدان العلوم الطبيعية من طب وهندسة وصيدلة وجيولوجيا ونباتات وفلك وكيمياء وطبيعة وما إلى هذا، بخلاف ابن رشد، الذى كان مغرما بالكلام النظرى الذى لا يؤدى إلى شىء. لقد كان ابن رشد مغرما بالكلام فى الغيبيات، وهو ما يأخذه العراقى علينا، وكان يقحم نفسه فيما لا يستطيع أن يسد فيه مسدا لأنه خارج قدرته ونطاق ملاحظاته. ولهذا كان يستعيض بالكلام النظرى عن التجربة العملية، التى لم تكن، فيما هو واضح، مما يميل إليه ولا له صبر عليه، فجاء كلامه فطيرا نيئًا لا يصلح فى مجال العلم.

وهذا نص ما قاله د.عاطف العراقى فى مقدمة كتاب د. زينب عفيفى: "العالم فى فلسفة ابن رشد الطبيعية"[١]: "إن هذه الدراسة تجىء فى وقت مناسب تماما، وقت نحن فى أمسّ الحاجة إلى التعرف على المكانة الحقيقية لأعظم فلاسفة العرب على وجه الإطلاق. ويقينى أن عالمنا العربى لو كان قد اختار ابن رشد كنموذج له وكمثال لكان الحال قد أصبح غير الحال. لقد انتشرت الخرافة بيننا وأصبحنا نتحدث عن اللامعقول وبحيث اختفى أو كاد تأملنا فى المعقول. . . ألم يكن من المناسب إذن أن يكون النموذج أو المثال لنا، كعرب، ابن رشد وفكر ابن رشد؟ ألم يكن من الضرورى أن نتمسك بقول ابن رشد: "إننى أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان"؟ إن فكر ابن رشد يعد فكرا تقدميا رفيع المستوى، فكرا تنويريا إلى أقصى درجة". بالله أى معقول فيما يقوله ابن رشد عن فلك القمر وما تحت فلك القمر وما فوق فلك القمر، وعن الفساد الذى لا يعترى سوى العالم الواقع تحت فلك القمر، وكأن عالم الأفلاك لا يعرف الفساد والانحلال مثلما يعرفهما عالمنا الأرضى؟

أما قول العقاد فى الدفاع عن ابن رشد إن "الذين يبسمون سخرية من كلام الأقدمين فى العقول المفارقة عليهم أن يذكروا أننا صنعنا مثل صنعهم فزعمنا وجود الأثير فى الفضاء لنعلل به مسير الشعاع وسريان النور، ولا دليل عليه غير الفرض والتقدير. ولعله سيأتى يوم يبسم فيه الخالفون من فرضنا للأثير كما يبسم بعضنا اليوم من فرض الأقدمين للعقول المفارقة تفسيرا للصلة بين الكائنات العلوية وبين الموجودات على هذه الغبراء"[٢]، أما قول العقاد هذا فهو فى غير محله، إذ

---

[١] ص٩.

[٢] العقاد/ ابن رشد/ ٤٨.

القياس مع الفارق الشاسع. ذلك أن فارضى وجود الأثير إنما يفرضون شيئا يمكن على نحو أو على آخر التأكد من وجوده أو عدم وجوده علميا، أما فرض العقول العشرة فهو كلام قائم على تفكير نظرى لا تقبله العقول. كذلك فقول ابن رشد إن الواحد لا يمكن أن يصدر عنه سوى واحد بخلاف الاثنين، فيصدر عنهما اثنان أو أقل، هو كلام لا يدخل العقل أصلا، وإلا فمن أين أتى به؟ هل هو شىء يقوله العلم؟ هل هو شىء تفرضه البديهة؟ هل هو شىء جاء به الوحى السماوى؟ هل هو شىء تلزمنا به العقول؟ لا. إننا نؤمن بالله، وفى ذات الوقت نؤمن أنه خالق كل شىء فى الكون حسبما جاء فى القرآن وفى الحديث، و"كل شىء" هذه معناها ديشيليونات الأشياء. فكيف يحل لنا ابن رشد هذه المعضلة، معضلة أنه يقول شيئا تنكره العقول، وتنكره الآيات والأحاديث التى تقول بصريح العبارة إنه سبحانه خالق كل شىء؟ ثم لو أخذنا بهذا القول الذى يقوله ابن رشد لما كان عندنا عالم، لأن كل واحد لن يصدر عنه سوى واحد، فكيف نعلل فى نهاية المطاف وجود مثل تلك الكثرة التى لا تحصى من الموجودات المبثوثة فى أرجاء الكون التى لا يحيط بها الخيال مجرد إحاطة؟ وهو يقول إن الاثنين يمكن أن يصدر عنهما اثنان فأقل. ترى من أين جاء الاثنان إذا كان لدينا فى الأصل واحد لا يصدر عنه سوى واحد؟ كما يقول إن المادة الأولى أزلية، ومعنى هذا أن كل شىء قد تم صدوره منذ الأزل، فكيف يكون فى الأزل قبل وبعد، أى كيف يصدر العقل الثانى عن العقل الأول ثم يصدر العقل الثالث عن العقل الثانى بعد ذلك... وهكذا دواليك؟

بل كيف يصح أصلا أن نطلق على الله كلمة "العقل"، وهى ذات الكلمة التى تسمى بها العقول العشرة الصادر بعضها عن بعض؟ إن معناه أن الله لا يختلف فى شىء جوهرى عن العقول الأخرى. أليست كلها عقولا، وإن اختلفت فى توقيت صدورها وفى مراتبها؟ ثم هل يصح أن نقول عن الله إنه عقل، وهو الذى ليس كمثله شىء؟ لقد جعلناه عقلا، والعقل بعض ما خلق. فكيف يصح أن نطلق عليه هذا الاسم؟ ثم لماذا جعلناه سبحانه وتعالى عقلا، ولم نجعله عاطفة وشعورا؟ وكيف نحصر الله تعالى فى العقل، وهذا إن قبلنا تلك التسمية أصلا؟ فماذا عن الرحمة؟ وماذا عن الجبروت؟ وماذا عن الإحياء والإماتة؟ وماذا عن العدل؟ وماذا عن الرأفة؟ وماذا عن البِرّ؟ وماذا عن اللطف؟ وماذا عن الشكر؟ وماذا عن السمع؟ وماذا عن البصر؟ وماذا عن الكلام؟ وماذا عن الخلق؟ وماذا عن الحساب؟ وماذا، وماذا، وماذا... إلى آخر

الأسماء الحسنى له سبحانه؟ وما معنى أن نسميه عز وجل: "عقلا"[١]، وهو لم يسم نفسه بهذا الاسم ولا سماه به رسوله؟ ألم يقل الله تعالى: "ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذَرُوا الذين يُلْحِدون فى أسمائه سيُجْزَوْن ما كانوا يعملون"؟ ومن ذا المسلم العاقل الذى يتخطى حدود قدرته العقلية فيجعل ذات الله موضوعا لتفكيره كما فعل ابن رشد؟ ثم من ذا المسلم العاقل الذى يتخذ من فعلة ابن رشد ممتدَحا يكيل له التمجيد بسببها؟ ألم ينهنا رسول الله عن التفكر فى ذات الله والاتجاه بدلا من ذلك إلى التفكر فى مخلوقات الله مما نستطيع التعامل معه؟ نعم إننا نستطيع أن نفكر فى الشواهد على وجود الله، بيد أن ذات الله تقع فيما وراء قدرة العقل البشرى على التفكير تماما مهما أوتى صاحبه من لوذعية وعبقرية.

يدافع د. محمد عمارة فى كتابه: "مسلمون ثوار" عن هذه النقطة فى فكر ابن رشد مباهيا بأنه كان جريئا لا يبالى أى نوع من الحرج فى سبيل البحث العلمى وأنه قال عن ذات الله إنها عقل محض وعلم خالص، وهو نفس ما يقوله الفلاسفة المشاؤون[٢]. ولكن هل صعد ابن رشد، أو صعد مِنْ قبله الفلاسفة المشاؤون أو الفلاسفة الزحافون أوالفلاسفة العداؤون، إلى السماوات العلا وتجاوزوا سدرة المنتهى تلك التى لم يتجاوزها نبينا محمد عليه السلام وشاهدوا الله عيانا بيانا وتحققوا أنه عقل فنزلوا وأخبرونا؟ نعم، إنها جرأة من ابن رشد، ولكنها جرأة الغرور والتطاول. أنا مع حرية الفكر، لكن أحرار الفكر العقلاء يمتازون بأنهم يعرفون حدود عقلهم ولا يفكرون فى تجاوزها. أذكر فى هذا السياق حديثا منسوبا للنبى عليه الصلاة والسلام يقول: "تفكروا فى خلق الله، ولا تَفَكَّروا فى الله فتهلكوا". أعرف أنه حديث ضعيف، لكنه فى الواقع يقول كلاما حكيما ويحدد ما ينبغى أن يلتزم به كل عاقل. إننا، حين نفكر فيما ليس لنا به خبرة، فإنما نقيس الشاهد على الغائب، فهل لله مثيل حتى نستطيع أن نضعه نصب أعيننا ونقيسه سبحانه عليه؟ فلم

---

[١] فى مادة "ديكارت" بـ"الموسوعة العربية العالمية" نقرأ ما نصه: " يعتقد ديكارت أَنَّ الله يشبه العقل من حيث إنَّ الله والعقل يفكران ولكن ليس لهما وجود مادي أو جسمي. غير أَنه اعتقد أَنَّ الله يختلف عن العقل من حيث إِنَه غير محدود، ولا يعتمد في وجوده على خالق آخر".

[٢] انظر كتابه: "مسلمون ثوار" / ٢٧٢– ٢٧٥. وهو يقول أيضا إن الله عند ابن رشد "نظام" أفاد الموجودات النظام الذى هى عليه. ومعنى وصفه بـ"النظام" سلب الوجود الأصيل والمستقل عنه لأن النظام لا وجود له فى ذاته مستقلا عن الشىء المنظَّم لأنه مجرد عَرَض يعترى الأشياء ولا وجود له مستقل. ويقول كذلك إن ابن رشد يصف الله بـ"المحرك". وواضح أن ابن رشد، حسبما يفهم من كلام د. عمارة، لم يسم الله بـ"الخالق". وهذا، فيما يبدو، أمر طبيعى لأن الله لم يخلق شيئا، بل كانت المادة موجودة معه منذ الأزل لا فرق بينه وبينها حسب كلامه.

التغشمر واقتحام هذه اللجج المهلكة؟ وهذه آيات القرآن وأحاديث النبى، فهل فيها كلام عن ذات الله وكيف تكون؟ فلم إذن نتصور أننا نعرف حدود قدراتنا الفكرية أفضل من الله ومن رسوله؟ لقد سأل أبو ذر رضى الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل رأيتَ ربَّك؟ فكان جوابه: نُورٌ أَنَّى أَراهُ؟ فهذا نبينا بجلال قدره يقول إنه لا يستطيع أن يرى ربه مجرد رؤية. فهل ابن رشد يعرف ما لا يعرفه الرسول؟ كذلك فموسى عليه السلام عندما طلب من ربه أن يُرِيَه فينظر إليه مجرد نظر تجلى ربه للجبل فجعله دَكًّا وخَرَّ موسى صَعِقًا. فهل ابن رشد تتجاوز قدراته الإدراكية قدرات موسى عليه السلام؟ لقد قرأت فى تفسير القشيرى أن موسى بعدما خرَّ صَعِقًا "كان يفيق، والملائكة تقول له: يا ابن الحَيْض، أَمِثْلُك مَنْ يسأل الرؤية؟"، فاستغربت أن يتحدث القشيرى مع ذلك عن مشاهدة المتصوفة من أمثاله فى بعض الليالى لربهم، بما يعنى أنهم يَرَوْن أنفسهم أقرب إلى الله من موسى عليه السلام. وهى جرأة سفيهة لا تُقْبَل بأى حال[١]. ولكن هل دعوى ابن رشد بقدرته على معرفة ذات الله، التى حددها بأنها عقل محض، تختلف عن دعوى المتصوفة؟ لقد طلب موسى الرؤية فصعق، لكن المتصوفة بإمكانهم مشاهدة الحضرة الإلهية، وابن رشد بإمكانه معرفة حقيقة ذات الله! أعرف أن العقل لا يكف عن محاولة تصور الله، ولَكَمْ حاول كاتب هذه السطور أن يدلى بدلوه بين الدلاء، لكننى كنت أعود فى كل مرة حسير الطرف كسير النفس. ذلك أنه من المستحيل مناوشة المستحيل والوصول منه إلى شىء.

إننا لا نعيب على ابن رشد أنه أخطأ فى اجتهاده، وإلا لقلنا إنه مأجور وانحنينا له احتراما وتبجيلا لأنه سعى فى طريق العلم بجد وإخلاص وإن أخطأ ثمرة المسعى، بل نحن نأخذ عليه أنه يقحم نفسه فى مآزق لا تؤدى إلى علم. ترى هل شاهد الله واختلط به وعرف طبيعة ذاته؟ ترى هل صعد إلى السماء فرأى الأفلاك العشرة التى يتحدث عنها ولاحظ أنها أفلاك عاقلة تتحكم فى مصائر الكون والعباد؟ أبدا. ترى هل اعتمد على نص قرآنى أدى به إلى هذا الفهم؟ كلا لم يحدث. إذن ماذا؟ لقد سار وراء أرسطو، فقال ما قال كالتلميذ الحافظ الذى يكرّ ما يقوله الأستاذ كما هو بعُجَره وبُجَره. وإذا كان اختلف معه فى بعض الأشياء ففى الأمور التى لا قيمة لها والتى لا تغير من الأمر شيئا، إذ يظل فى الطريق الخاطئ من أوله إلى آخره لا يخرج عنه: طريق الأحلام والأوهام. فكلامه كله كلام نظرى، وفوق ذلك فإنه لا يحاول أن يعيد النظر فيما يقرؤه فى الكتب القديمة، ولا يدور بخاطره أن يشك فى أى شىء أخذه منها أو تواتيه الرغبة فى التثبت مما

---

[١] انظر كتابى: "من الطبرى إلى سيد قطب- دراسات فى مناهج التفسير ومذاهبه"/ دار النهضة العربية/ ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م/ ١٠٨- ١٠٩.

تحتويه. إنه يحاول، وهو جالس على الأرض ليس فى يده ولا أمامه أية آلة، أن يحكم على العالم العلوى والسفلى بجرة قلم.

والعجيب أنه قال فى موضع آخر من كتاباته نفس ما نقوله هنا، لكنه لم ينتفع به ولم يتصرف بمقتضاه. قال: "لو فرضنا صناعة الهندسة فى وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسانٌ واحدٌ من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية و أشكالها وأبعادها بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك، مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب، ولو كان أذكى الناس طبعا، إلا بوحى أو شىء يشبه الوحى. بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفا أو ستين لعد هذا القول جنونا من قائله"[١].

ونحن نحاكمه إلى هذا الذى يقول فنسأله بناء عليه: أتراه يعتمد على علم فيما قاله عن الأفلاك العشرة والعقول العشرة وما إلى ذلك؟ لا. أفتراه أتاه وحى من السماء أو شىء يشبه الوحى بهذا الذى يقوله عن الأفلاك والعقول؟ لا. بل العلم والوحى يرفضانه، إذ لم يكتشف عالمٌ شيئًا من هذه الخزعبلات ولا قاله القرآن ولا النبى عليه السلام. فلِمَ يريدنا ابن رشد إذن أن نصدق بكلامه، وليس عليه أدنى دليل لا من العقل ولا من النقل؟ الواقع أن ما يقوله فى هذا الصدد هو، بنص حكمه الذى أصدره على من يصنع هذا، "جنون من قائله".

هل يمكن أن يقول عاقل إن الأفلاك لها عقول وإدراك وتؤثر فى مصائر البشر وتدبر أمورهم؟ ترى كيف يكون للفَلَك عقل وإرادة؟ إنه مدار كوكب أو نجم، أىْ مكان، أو النجم والكوكب ذاته، أى جماد. والجمادات والأمكنة لا تعقل ولا تريد ولا تشعر كما نعرف جميعا. ولو حدث أن رأينا إنسانا يخاطب مدار كوكب من الكواكب أو نجم من النجوم أو الكوكب والنجم ذاته أو ينصت له قائلا إنه يسمع كلامه ويفهمه لحكمنا للتو بأنه قد فقد عقله. وبالمثل لا نجد فى القرآن أو فى الحديث خطابا موجها للأفلاك أو حكاية لكلامها ولا أتى رسول أو نبى لهذه الأفلاك ولا أتت هى بالرسالة أو النبوة لأية أمة من الأمم. ثم هل ستحاسب الأفلاك يوم القيامة؟ فكيف؟ هل سيقف مدار القمر أو زحل مثلا أمام الله يوم الحساب ليُسْأَل ويجيب ويثاب ويعاقَب ثم يرسله الله فى النهاية إلى الجنة أو إلى النار؟ هذا كلام لم نسمع به فى آبائنا الأولين ولا الأخيرين. فمن أين لابن رشد به؟

---

[١] ابن رشد/ مقدمة "فصل المقال" (نقلا عن العقاد)/ ابن رشد/ ٤٧- ٤٨).

إن القرآن الكريم لم يذكر الفَلَك فى القرآن إلا على أنه المدار الذى تسبح فيه النجوم والكواكب: "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ" (الأنبياء/ ٣٣)، "لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ" (يس/ ٤٠) . ولم نسمع بمن يخاطب المكان إلا فى الشعر مثلما فعل عنترة بن شداد لَدُنْ وقوفه بدار عبلة بالجواء يحاول أن يستنطقها أين ذهبت حبيبته:

يـــا دارَ عبلَـــةَ بـــالجَواءِ، تَكلَّمـــي وعِمِـــي صـــباحًا دارَ عبلَـــةَ وَاسْـــلَمِي

. . .

حُيِّيـــتَ مِـــن طَلَـــلٍ تَقـــادَمَ عهـــدُه أَقْـــوَى وَأَقْفَـــرَ بَعْـــدَ أُمِّ الهَيْـــثَمِ

وكما فعل أبو نواس حين قال للدار التى كانت تسكنها حبيبته ثم غادرتها إلى دار أخرى:

يـــا دارُ، مـــا فَعَلَـــتْ بـــكِ الأَيـــامُ؟ ضـــامَتْكِ، وَالأَيـــامُ لَـــيْسَ تُضَـــامُ!

لكن هذا كله كلام شعراء ليست له أية حقيقة، ولا يأخذه أحد مأخذ الجد رغم حلاوته وطلاوته وهدهدته للفؤاد .

كما تكرر القول فى القرآن بأنه سبحانه وتعالى قد سخر لنا جميع ما فى الدنيا بكواكبها ونجومها، فما بالك بأفلاكها ؟ فكيف تكون مسخرة لنا، وفى ذات الوقت تدبر أمورنا وتتحكم فى مصائرنا ؟ كما قال مثلا عن الشمس والقمر: "هو الذى جعل الشمسَ ضياءً، والقمرَ نورًا، وقَدَّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب. ما خلق الله ذلك إلا بالحق" . فالشمس ضياء، والقمر نور، وقد قدره الله تعالى منازل، وهذا كل ما هنالك، فلا أرواح ولا عقول، بل مجرد جمادات مسخرة فى خدمة البشر، ولا تتحكم فى شىء من أمور حياتهم. ثم إنهما مخلوقان كبقية المخلوقات. قال تعالى: "اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ" (الرعد/ ٢)، "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ" (إبراهيم/ ٣٢-٣٣)، "وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" (النحل/ ١٢)، "أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي

الأَرْض. . . ؟" (لقمان/ ٢٠)، "وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" (الجاثية/ ١٣) .

ومن طريف الأمر أن ابن رشد يفرق بين علم الفلك وعلم التنجيم على أساس أن علم الفلك يستند إلى الواقع والبرهان فى حين لا يستند علم التنجيم إلى أى منهما[١] . ووجه الطرافة يكمن فى أن ابن رشد لا يستند فيما يقوله عن الأفلاك والعقول لا إلى الواقع ولا إلى البرهان، بل إلى التفكير النظرى المحلق فى آفاق الوهم والخيال. كذلك نراه يقسم العالم إلى قسمين: العالم العلوى، والعالم السفلى الواقع تحت فلك القمر، وهو عالم الكون والفساد بما يعنى أن العالم العلوى لا كون ولا فساد فيه. وهذا من الخبط العشوائى، فالكون والفساد يعتريان كل المخلوقات بما فى ذلك النجوم والكواكب التى يعدها ابن رشد واقعة فوق فلك القمر. ثم إن القمر ما هو إلا كوكب تابع للأرض وليس شيئًا مستقلا كما يوحى كلامه هنا . فكما ترى يفتقر كلامه فى هذا الموضوع إلى العلمية. وقد اعتذرت عنه زينب عفيفى بأن أخطاءه التى وقع فيها راجعة إلى أن التصور القديم للأفلاك تصور فاسد لم يعد له مكان فى علم الفلك. ونحن نوافق على الجزء الأخير، لكننا لا نعذر ابن رشد بسبب ذلك لأنه كان ينبغى أن يتنبه إلى أنه يتجاوز حدوده ويعرف أنه لا يتكلم بعلم، وبخاصة أن القرآن الذى يؤمن به لا يشير إلى العقول التى يزعم أنها تدبر الأفلاك وما تحت الأفلاك ولا يعترف بها ولا يأتى على ذكرها . لكنه مضى على غلوائه ولم يبال، وانطلق واثقا مما يقول رغم تهافته وظهور سخفه لمن حَكَّم عقله ولم يسلم أذنيه وفكره لأرسطو وحذلقات أرسطو. كان لا بد أن يعرف ابن رشد أن العلم تطور منذ أيام أرسطو، وأن أرسطو رغم ما بلغه من علم إنما يمثل الماضى البعيد، الذى ولى منذ زمن طويل ولا ينبغى أن يقيد حركتنا أو يُشِلّ أذهاننا، اللهم إلا فى تنشيط عقولنا واستحثاثها على السعى وراء المعرفة، ولكن دون متابعة آلية له فى التفاصيل المتغيرة دوما . لكن ابن رشد أسلم كيانه كله تقريبا لأرسطو متصورا أنه هو الإنسان الكامل، وهيهات! هذه فى الواقع فتنة، وهى السبب فى تهافت فكر ابن رشد فى هذا الموضوع[٢] .

وعن افتتان ابن رشد الأعمى بأرسطو يقول دى بور: "كان ابن رشد يرى أن ارسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذى وصل إلى الحق الذى لا يشوبه باطل. حتى لو اكْتُشِفَتْ أشياء جديدة فى الفلك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئًا . . . وقد عاش ابن رشد ما

---

[١] انظر زينب عفيفى/ العالم فى فلسفة ابن رشد الطبيعية/ ٥٨ .

[٢] انظر المرجع السابق/ ٥٩ .

عاش معتقدا أن مذهب أرسطو، إذا فُهِم على حقيقته، لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها الإنسان. بل كان يرى أن الإنسانية فى مجرى تطورها الأزلى بلغت فى شخص أرسطو درجة عالية لا يمكن أن يسمو إليها أحد، وأن الذين جاؤوا بعده تجشموا كثيرا من المشقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للمعلم الأول. وستتلاشى بالتدريج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان، وكأن العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلى. وابن رشد يعد أرسطو أسمى صورة تمثَّل فيها العقل الإنسانى حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهى"[١].

وهذا غُلُوٌّ سخيفٌ لا معنى له، ويتناقض مع العلم والروح العلمية، إذ العلم يقوم على أن كلا منا يصيب ويخطئ، وأنه ما من إنسان قد حاز الصواب المطلق ولا أحاط بكل شيء علما، ولا أن آراءه ستظل صحيحة مهما مرت الأيام والسنون والقرون والدهور، بل مصير كثير منها الانطواء لأن العقل والتطلع والطموح الإنسانى لا يقف عند حد، ولأن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون دفعة واحدة وإلى الأبد، بل تتراكم على الزمن جريا على قاعدة التجربة والخطإ والتصحيح والإضافة، وأن ما يبدو صوابا اليوم قد ينتهى غدا إلى النبذ والإهمال. . . وهكذا. أما الذى قاله ابن رشد فى أرسطو فافتتان أعمى!

ثم إذا كان أرسطو بهذه الدرجة من الكمال والتميز فما الذى بقى لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ لقد صرح ابن رشد بأن أرسطو قد حاز أعلى درجات الكمال البشرى التى لم يحزها أى إنسان فى أى عصر، وأنه هو المراد بقوله تعالى: "ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء"[٢]. ولقد دفع تعصب ابن رشد الفاحش لأرسطو ابن سبعين إلى السخرية منه فقال إن أرسطو لو قال عن شخص ما إن هذا الرجل قائم قاعد فى نفس الوقت وسمعه ابن رشد لردد وراءه هذا الكلام

---

[١] ت ج دى بور/ تاريخ الفلسفة فى الإسلام/ ط٥/ مكتبة النهضة المصرية/ ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة/ ٣٨٥.

[٢] يمكن الرجوع للفصل الذى خصصه رينان فى كتابه عن ابن رشد والرشدية للإعجاب المغالى الذى كان يكنه فيلسوف قرطبة بأرسطو بدأً من صفحة ٧٠ فى الترجمة العربية للكتاب المذكور. ويجد القارئ رأى ابن رشد فى الفيلسوف الإغريقى مبثوثا فى مواضع عدة من كتبه كـ"تهافت التهافت" وشرحه لكتاب "الطبيعة" لأرسطو. وقد رد ابن تيمية على تأويل ابن رشد للآية الكريمة بحيث تنطبق على أرسطو بل لا تنطبق إلا عليه وأمثاله بأنه من غير المعقول أن يثنى الله بالتوحيد على أحد من المشركين الذين يعبدون الكواكب ويقولون بقدم الأفلاك. . . (انظر د. عبد الرحمن التليلى/ ابن رشد فى المصادر العربية/ المجلس الأعلى للثقافة/ القاهرة/ ٢٠٠٢م/ ١١١). ولا شك أن هذا رد مفحم.

مؤمنا به لأن فتنته به قد جاوزت الحدود، فهو يقلده فى كل شىء من حس أو معنى. بل لقد اتهمه ابن سبعين بأن أكثر تآليفه مأخوذ من أرسطو مسايرا له أو ملخصا لما يقول، مع قصر باع وقلة معرفة وبلادة تصور ينبغى معها ألا نُعَوِّل عليه فى شىء، وإن أثنى عليه مع ذلك لإنصافه وقلة فضوله وعلمه بعجزه[١] .

وفى هذا الصدد يقول د . على سامى النشار، فى كتابه: "نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام"، إنه "قد صدرت أبحاث متعددة فى المعتزلة تثبت أنهم كانوا، فى العالم الإسلامى، رواد ما يسمى بـ"العقلانية" . وقد كنت أول من دعا إلى هذا . وفى الطبعات السابقة قلت إن أبا هذيل العلاف أول فلاسفة الإسلام بلا مدافع. أما العقلانية التى لدى فلاسفة الإسلام المشائين او الأفلاطونيين المحدثين فقد كانت عقلانية مُتبعة. ما زلت أقول إن الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد مقلدة لليونان، والمقلد غير عقلانى. إن ما لدى الكندى وابن رشد من عقلانية إنما هى عقلانية مستعارة من المعتزلة والماتريدية وغيرهم من مفكرين مسلمين. أما قول الكندى وابن رشد بعصمة أرسطو فهو تقليد أعمى مشوه غير واضح وغير متناسق. . . أما المذهب الرشدى إن صح تفسير محمود قاسم له (يقصد: بوصفه أقرب عقلا إلى روح الإسلام من مذهب الأشاعرة)، فهو ترف عقلى لم يؤثر فى المجتمع الإسلامى أدنى تأثير. . .

الفلسفة الإسلامية فلسفة أرسطاليسية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة أحيانا، وبالأفلاطونية أحيانا أخرى. وقد تناول هذه الفلسفة بعض المفكرين الإسلاميين بمنهج تنسيقى حاولوا فى ضوئه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية، ثم حاولوا التوفيق بينها وبين الإسلام، واصطنعوا فى هذا كل

---

[١] انظر ابن سبعين/ بُدّ العارف/ تحقيق وتقديم د . جورج كتّورة/ دار الأندلس ودار الكندى/ بيروت/ ١٩٧٨م/ ١٤٣ . ويلح د . مراد وهبة على أن ابن رشد أُهمِل أمره فى بلاد الإسلام إهمالا تاما أو شبه تام فى الوقت الذى اهتمت به أوربا وارتقت علميا وفكريا، وتخلّف الشرق العربى والإسلامى، زاعما أن فلانا وفلانا من العلماء والمؤرخين والمترجمين لم يأتوا له على ذكر، ومن بينهم ابن سبعين، الذى من الواضح أن د . وهبة لا يلم بما كتبه. وممن زعم أيضا أنهم أهملوا الكلام عن ابن رشد: ابن خلدون، الذى نسب إليه كتاب "وفيات الأعيان"، وقال إنه لم يتعرض له بتاتا فى ذلك الكتاب (انظر د . مراد وهبة/ مفارقة ابن رشد/ دار قباء/ ٢٠٠٣م/ ٨٧– ٨٨) . وهو ادعاء هائر: أولا لأن "وفيات الأعيان" ليس لابن خلدون بل لابن خلكان. وثانيا لأن ابن خلدون قد تحدث فى بضعة عشر موضعا على الأقل من "مقدمته" عن ابن رشد وكتبه وحياته وأفكاره وما إلى ذلك. بل إن "وفيات الأعيان" لم يخل من ذكر الفيلسوف الأندلسى عند ترجمة ابن خلكان ليوسف أبى يعقوب. ولنفترض أن أولئك العلماء لم يتعرضوا لذكر ابن رشد فهل هم يمثلون كل العلماء بحيث إنهم ما داموا لم يذكروا ابن رشد فمعناه أنه لم يُذكَر البتة فى أى كتاب؟ طبعا لا، لأن هناك علماء كثيرين جدا ذكروا ابن رشد وفصلوا القول فى حياته وكتبه وآرائه وناقشوه ووضعوه فى المكانة التى رَأَوْا أنه جدير بها فوقا أو تحتا، وإلا فمن أين عرفنا ابن رشد وعرفنا آراء القدماء فيه وفى فلسفته؟

وسيلة ممكنة. وقد بدت المحاولة مشوهة وناقصة. وتسمَّى هذه المحاولة بـ"الفلسفة الإسلامية"، ويسمَّى أصحابها بـ"فلاسفة الإسلام". . ."[١].

لو أن ابن رشد ارتكز فى كلامه هذا على الآلات الفلكية مثلا وكان لديه علم واضح وكاف بالكواكب والنجوم ثم قال هذا بوصفه فرضية يريد التثبت منها عن طريق المزيد من التجارب والأرصاد لكنا له من الشاكرين الممجدين، لكنه كان يقول ما يقول ويمضى مطمئنا إليه دون أدنى نية فى المراجعة والتحقيق. ومن هنا كان ضيقى بجواريه المدلَّهين به بدون حدود. ابن رشد مفكر له أخطاؤه، وبعضها أخطاء فادحة لا تليق بالمفكرين الأصلاء، وبالذات لأنه، كما قلت، لم يفكر قط فى التحقق من أى شىء يقوله من خلال المنهج التجريبى، الذى بلوره علماء المسلمين من قبله بعدة قرون، ولكن العشاق الرشديين بيننا لا يعترفون بالجهود الجبارة الشريفة لأولئك العلماء ولا يرون سوى ابن رشد !

لقد كان ابن رشد من عشاق أرسطو، ومعروف أن المنهج الأرسطى هو منهج نظرى ليس من شأنه اكتشاف شىء جديد فى عالم الطبيعة والإنسان، بل الاعتماد على مقدمات غير تجريبية فى توليد نتائج لا ندرى مدى صحتها لأنها، بطبيعتها، لا تستند إلى التجريب بل تأخذ تلك المقدمات مأخذ التسليم، فيظل العالم يدور فى حلقة مفرغة دون أن يكشف عن جديد يُطْمَأَنّ إليه، بخلاف المنهج التجريبى، الذى بلوره علماء المسلمين أيام ازدهار حضارتهم، وكان وراء تلك الإنجازات العظيمة التى حققوها وحققها من بعدهم العلماء الأوربيون حين قُيِّض لهم النهوض من ظلام العصور الوسطى وجهالتها وتخلفها الشنيع واتباع السبيل الذى سلكه العلماء المسلمون قبلهم ووصَّلهم إلى بحبوحة الاكتشافات الجديدة، فكانت هذه الإبداعات المذهلة التى أتتنا بها الحضارة الحديثة والتى كان للمسلمين الفضل الأول والأعظم فيها، ثم أخذوا بعدها يتقهقرون وينحطون ويتخلفون حتى صاروا إلى ما هم عليه الآن. ومع هذا يتباكى المتباكون على ابن رشد عاشق أرسطو ومُقَدّسه، فى الوقت الذى سخر منه ومن عشقه وتقديسه لأرسطو بعض قُدَامانا كابن سبعين لأنهم لم يعجبهم خروره اللامشروط على ما يقوله فيلسوف الإغريق.

فالدكتور محمد عابد الجابرى مثلا يقع على نص لابن باجة فيقيم الدنيا ويقعدها زاعما أن هذا النص هو بداية التفكير العلمى القائم على البرهان فى الحضارة الإسلامية، ذلك الذى بلغ

---

[١] د. على سامى النشار/ نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام/ ط٩/ دار المعارف/ ١/ ١٨، ٢٥، ٤٧.

نضجه عند ابن رشد[١]. وفاته أن ابن رشد قد أكثر الكلام عما وراء الطبيعة مما لا مدخل للعلم التجريبى فيه، فضلا أنه قال بأشياء لا علاقة لها بالعلم ولا بالعقل كالعقول والأفلاك مثلا. كما أن الإنجازات العلمية للمسلمين فى ميدان الطب والفلك والطبيعة قد سبقت ابن رشد بزمن طويل، وأن تبلور المنهج التجريبى لم ينتظر ابن رشد، وأن ابن رشد لم يكن له مشاركة فى هذا المجال فلم يهتد إلى شىء جديد فى أى ميدان من ميادين العلوم التجريبية ولا حتى فى الطب، وهو الميدان الذى كان يمارسه فى بلاط الموحدين. بل إنه لم يقترح مثلا اختراع آلة من آلات العلاج الطبية ولا إدخال أى تعديل على ما كان موجودا منها من قبل ولا اكتشف مرضا غامضا ولا توصل إلى علاج لمرض موئس. . .

[١] انظر د. محمد عابد الجابرى/ ابن رشد- سيرة وفكر/ ٣٦- ٣٧.

الأسباب الطبيعية

يرى ابن رشد أن عدم الربط بين الأسباب وما يترتب عليها يفسد علينا أمورنا بحيث لا يستطيع أحد أن يأخذ بالأسباب، ومن ثم تضطرب أمورنا وتلتوى علينا فلا نصل إلى شىء . يقول فى كتاب "تهافت التهافت": "أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات فقول سوفسطائى. والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما فى جَنَانه وإما منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له فى ذلك" .

هذا ما قاله ابن رشد، ومن الواضح أنه قد حمّل الأشياء ما لا تحتمل، ولا أريد أن أقول إنه لم يفهم ما قاله المتكلمون الذين لا يَرَوْن أن الأسباب بطبيعتها العارية تؤدى إلى النتائج التى نراها تترتب عليها فى الواقع، بل الله سبحانه هو الذى أراد لها ذلك بحيث إذا قفز الإنسان من فوق مكان عال لسقط على الأرض وتهشم جسده ومات، وأنه سبحانه لو كان قد أراد خلاف ذلك ما كان سقوط من الأماكن العالية نحو الأسفل أصلا، أو كان لكنْ دون أن يترتب عليه تهشم أو موت. وبالمثل لو كان عز وجل أراد للماء ألا يُرْوِىَ لما أَرْوَى بل لزاد العطشان عطشا، ولو أراد للنار ألا تحرق لما أحرقت بل صارت بردا وسلاما على صاليها . . . وهكذا. فأين السوفسطائية هنا؟ هل يستطيع ابن رشد أن يثبت هو أو غيره أن الأسباب مرتبطة بالأشياء ارتباطا حتميا من تلقاء نفسها؟ إن كل ما نستطيعه هو القول بأن الحدثين الفلانيين يتتابعان دائما فى ظل ظروف معينة، أما أن نجزم بأن الحدث "أ" هو السبب فى وقوع الحدث "ب" فلا يصلح، ولا يمكننا التدليل على صحته. ومع هذا يقول ابن رشد إن من يقول بذلك إنما يسفسط. كان يكون لكلامه معنى لو قال قائل إنه فى كل مرة يقع الحدث "أ" يتلوه وقوع حدث مختلف. أى أننا إذا ألقينا بصخرة من فوق قمة جبل فمرةً تسقط على الأرض بسرعة معينة، ومرةً تسقط بسرعة أبطأ أو أشد، ومرةً تقف فى الهواء قريبا من القمة فلا تنزل ولا تصعد، ومرةً تصعد إلى فوق، ومرةً تمضى يمينا، ومرةً تتجه شمالا، ومرةً تحرن فلا تريم موضعها . . . وهلم جرا رغم أن الظروف التى تم فيها سقوط الصخرة واحدة فى كل الحالات. أما أن يعترض على ما يقوله بعض المتكلمين من أن الأشياء ليست هى السبب فى حدوث ما يتلوها من أحداث، بل الله هو السبب الحقيقى، وما عداه إنما يُعَدّ سببا على سبيل المجاز، فاعتراضه لا

معنى له. ولنفترض أننا تابعناه فى مقولته أفليس أن الله هو من أودع فى الأشياء عِلِّيَّتَها ؟ فما الفرق بين القول بأن الأشياء هى علة ما يتبعها من أحداث وأن الله هو الذى أودع فيها تلك العلية وبين القول بأن الله هو السبب فى وقوع الأحداث التالية للأشياء ؟[١] الواقع أنه لا يوجد أى فرق، اللهم إلا أن يكون ابن رشد من المنكرين لأن يكون الله هو السبب الحقيقى لكل ما يقع فى العالم من أحداث كما أنكر أن ينفرد الله بالأزلية مؤكدا أن المادة الأولى التى صيغ منها العالم هى أزلية أيضا، مَثَلُها فى ذلك مَثَلُ الله، رغم ما يسفسط به من أن تلك المادة الأولى تقع فى منزلة بين المنزلتين: المنزلة الإلهية ومنزلة الأشياء المخلوقة فى الزمان. وهو كلام لا أستطيع أن أميز له رأسا من قدم. إن ابن رشد مثلا يسمى النار وما تحرقه: "فاعلا ومفعولا"، بمعنى أن النار قد أحرقت بنفسها ما أحرقته، مع أن أى عاقل يعرف أن النار ليست لها إرادة ولا قدرة، إن هى إلا جماد فاقد للعقل والتصرف، فهى من ثم لا فعل لها ولا انفعال، بل الله هو الذى شاء أن يكون هناك احتراق متى لامست النار ثوبا أو قطعة ورق أو خشب. . . إلخ ما لم تكن ثم عوائق تمنع حدوث الحريق فى هذه الظروف. وليس معنى قولنا إن الله هو الذى شاء ذلك أن النار يمكن أن تحرق مرة ولا تحرق أخرى، فضلا عن ألا تحرق أبدا، بل معناها أننا نقفز فوق المجازات إلى الحقائق، إذ الله هو السبب الحقيقى فى الإحراق وليس شيئا آخر. وفى الحالتين سوف تحرق النار الثوب أو الورق أو الخشب متى توافت شروط الإحراق.

وهذا كلام ابن رشد فى هذا الصدد. يقول: "إن القُوَى التى تكون بغير نطق إذا قُرِّب الفاعل منها من المفعول، ولم يكن هناك أمر عائق من خارج، فإنه ينتج من هذا أن يفعل الفاعل وينفعل المنفعل. فالنار مثلا إذا قُرِّبَتْ من الشىء المحترق، ولم يكن هناك عائق يعوقها عن الإحراق، احترق المحترق ضرورة. وهذا العائق يعد أمرا قسريا يعوق فعل النار، إذ الأجساد تتحرك تارة بالقسر وضد الطبع، وتارة أخرى تتحرك حركة طبيعية. فالنار تتجه إلى فوق ولا تتجه إلى تحت إلا بالقسر. وإذا كان السكون إلى أسفل يعد طبيعيا للأرض فإنه يعد غير طبيعى للنار"[٢].

---

[١] يتناول د. عاطف العراقى هذه القضية فى عدد من كتبه مرددا ما يقوله ابن رشد ليس إلا، ولا يقدم جديدا يرد به على مثل تلك الاعتراضات التى ذكرناها هنا (انظر مثلا كتابه: "ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية"/ المجلس الأعلى للثقافة/ القاهرة/ ٢٠٠٢م/ ٨٨ وما بعدها. وقد لاحظت أن كثيرا من كلامه فى هذا الكتاب وفى غيره يجنح إلى الإنشاء العاطفى والإطلاقات الطنانة والعبارات المحفوظة.

[٢] زينب عفيفى/ العالم فى فلسفة ابن رشد الطبيعية/ ٣٣– ٣٤.

ونحن معه فى التصدى للقول بأنه ليس هناك تتابع لازم بين الحدثين اللذين دائما ما نراهما متتابعين. كل ما نفعله هو أننا نعزو وقوع الأشياء إلى الله سبحانه وتعالى، فى حين يعزوها هو إلى الأشياء ذاتها . يقول: "إن ما يحدث بالاتفاق ومن تلقاء نفسه فليس هو من الأشياء التى هى باضطرار ولا من الأشياء التى تتكون على الأكثر، وإنما كونه على الأقل، وما يحدث على الأقل فإنه يعوق ما يحدث على الأكثر"[١] .

وفى تعليق محمد عبده على ما قاله فرح أنطون فى بحثه عن ابن رشد وفلسفته يوضح الأمر مشيرا إلى أن المتكلمين ينقسمون بشأن هذه القضية: فطائفة منهم يقولون بأن هناك أسبابا بثها الله فى الأشياء بحيث إذا فعلنا "أ" ترتب عليه حدوث "ب"، بمعنى أننا إذا شربنا الماء زال العطش، وإذا اشتعلت النار فى شىء أحرقته. . . وهكذا . أما الطائفة الأخرى فتقول بأن الماء فى ذاته لا يزيل عطشا ، وكذلك النار لا تحرق من تلقاء نفسها ، بل الله سبحانه وتعالى هو الذى رتب هذا على ذاك، وأنه إذا كان الماء بناء على الوضع الذى نعرفه هو السبب المباشر للرى، والنار هى السبب المباشر للإحراق، فالله هو السبب الأصلى لهذا وذاك ولكل شىء آخر. إنه سبب الأسباب أو المصدر الأول لجميع الأسباب. وهذه الطائفة، بكلامها هذا، لا تقطع العلاقة بين الأسباب ونتائجها ، بل تقصد أن الماء ليس هو الذى يُرْوِى، ولا النار هى التى تحرق، بل الله هو الذى أراد لكل منهما ذلك. . . إلخ. ومن ثم فليس معنى كلامهم اطراح الأخذ بالأسباب، بل التعمق فى الأمور ونسبة كل شىء فى الكون إلى خالقه ومصدره الأول. ومن هنا نراهم يقولون بالحساب والثواب والعقاب. ولو كانوا يريدون قطع الصلة بين الشىء أو الشخص وما يصدر عنه ما قبلوا مبدأ الحساب أصلا. وبالمناسبة فهم ليسوا مقصورين على العلماء النظريين بل كان كثير منهم يمارس علوم الطب والنبات والحيوان والمعادن، وهى علوم تقوم على البحث التجريبى والربط بين الأسباب ومسبباتها كما نعرف[٢] .

ومما مرّ يتضح أن ابن رشد ليس له حق فيما قال. ونزيد على هذا أن عددا من فلاسفة الغرب فى العصر الحديث، ومنهم من لا يؤمن بالله، ينفون السببية أصلا ويقتصرون على القول بتلازم تتابع الحوادث فقط، ولا يجدون فيه ما يمنع من إجراء التجارب العلمية أو يترتب عليه إهمال

---

[١] تلخيص السماع الطبيعى/ ١٩.

[٢] انظر الجزء الثالث من "الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده"/ تحقيق وتقديم د . محمد عمارة/ دار الشروق/ بيروت والقاهرة/ ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م/ ٥١٥– ٥١٨.

الأسباب، ومنهم بيركلى وديفيد هيوم وبرتراند راسل وغيرهم. ومثالا على ذلك نأخذ ما نقرؤه فى المادة المخصصة للفيلسوف البريطانى التجريبى ديفيد هيوم بـ"الموسوعة العربية العالمية"، التى قالت: "اشتهر هيوم بهجومه على مبدإ السببية. ويقرر هذا المبدأُ أنه لا يمكن أن يحدث أو يظهر إلى عالم الوجود شيء من غير سبب. وكان هيوم يعتقد أنه، بالرغم من أن حدثًا واحدًا . . . يسبق دائمًا حدثًا آخر، إلا أن هذا لا يثبت أن الحدث الأول سبّب الحدث الثاني. وقال هيوم كذلك: إن التزامن المتواصل بين حدثين ينشئ توقعًا بأن الحدث الثاني سوف يتم حدوثه بعد الأول. ولكن لم يكن هذا شيئًا أكثر من اعتقاد راسخ أو عادة عقلية علمتنا إياها الخبرة، ولم يستطع أحد أن يبرهن أن هناك ارتباطات سببية بين الانطباعات".

وبعد "الموسوعة العربية العالمية" نُثَنِّى بما قالته مادة مماثلة بالـ" Encyclopaedia Britannica" (ط٢٠١٢م) عن هذه المسألة. وهيوم، بالمناسبة، قد اتُّهِم فى عقيدته وصارت له سمعة سيئة بسبب ذلك. يقول فيلسوفنا البريطانى إن كل ما يمكن ملاحظته فى هذا الموضوع هو أن هناك حدثين يقترنان دائما بحيث يقع أحدهما بعد وقوع الآخر، لكن دون أن يكون هناك دليل على أن الأول هو سبب الثانى. وأغلب الظن أنه قد تأثر فى هذا، مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، بما قاله الإمام الغزالى مما لم يعجب ابن رشد وظن أنه يؤدى إلى التخبط والاضطراب وعدم التصرف بطريقة علمية نافعة أو الظن بأن أمور الكون تنقصها الحكمة. إلا أن الفرق بين هيوم و الغزالى هو أن الغزالى أرجع ذلك إلى مشيئة الله فى حين توقف هيوم عند ذلك مكتفيا بملاحظة تتابع الحدثين دون أن يعزو هذا التتابع إلى أن السبب كامن فى الحدث الأول أو راجع إلى مشيئة الله ذاتها. وهذا نص ما قالته الموسوعة:

"The idea of causality is alleged to assert a necessary connection among matters of fact. From what impression, then, is it derived? Hume states that no causal relation among the data of the senses can be observed, for, when a person regards any events as causally connected, all that he does and can observe is that they frequently and uniformly go together. In this sort of togetherness it is a fact that the impression or idea of the one event brings with it the idea of the other. A habitual association is set up in the mind; and, as in other forms of habit, so in this one, the working of the association is

felt as compulsion. This feeling, Hume concludes, is the only discoverable impressional source of the idea of causality".

وأنا فى الواقع لا أحب أن أخطِّئ أيا من الطائفتين: لا الطائفة التى تقول إن الله أودع فى الأشياء أن يكون بعضها سببا لبعضها الآخر ولا الطائفة التى تقول إن الأشياء ليست هى السبب فيما نعده نحن نتيجة لها بل الله سبحانه. غير أنى أُوثِر القول بأن يد الله هى التى تدبر كل شىء وتحفظه وتسيّره وتقوم عليه طول الوقت. أليس هو خالق كل شىء؟ أليس هو قيُّوم السماوات والأرض؟ أليس هو من نغفل ولا يغفل ولا تأخذه سنة ولانوم؟ أليس هو مَنْ فى قبضته الأرض والسماوات جميعا؟ فهذا، عندى، أفضل من أن يكون مرجع الأسباب إلى الكون، تلك الآلة العمياء التى تنطلق دون أن تبالى بأحد أو تصيخ إلى دعاء مستغيثٍ مكروب أو تجيب محروبًا أو متألمًا. ثم هل يصح أن يبدو أحدنا، وهو يتكلم فى هذا الموضوع، وكأنه يستكثر أن يصرّف الله سبحانه وتعالى كل أمور الكون بيده الكريمة تصريفا مباشرا؟ ترى هل يحتاج سبحانه إلى معاونين له؟ وهل مَنْ خَلَق هذا الكون الهائل الذى لا يستطيع إنسان أن يحيط بأبعاده ولو عن طريق الخيال، يمكن أن يظن ظانٌّ به ذلك؟ وهل لو قلنا بأن الأسباب كامنة فى الأشياء يصير التعامل معها سهلا ومنطقيا، بخلاف ما لو قلنا إن السببية إنما ترجع إلى الله، إذ يصير ذلك التعامل وَعْرًا أو مستحيلا؟

قال ابن رشد: "أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهَد في المحسوسات فقولٌ سفسطائيٌّ. والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جَنَانِه وإما مُنْقاد لشبهة سفسطائية عَرَضَتْ له في ذلك. ومن يَنْفِ ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل. وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها أو إنما تتم أفعالها بسبب من خارج، إما مفارق وإما غير مفارق، فأمر ليس معروفا بنفسه. وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير. وإنْ أَلِفُوا هذه الشبهة في الأسباب الفاعلة التي يُحَسّ أن بعضها يفعل بعضا لموضعِ ما ههنا من المفعولات التي لا يُحَسّ فاعلها فإن ذلك ليس بحق، فإن التي لا تُحَسّ أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا يُحَسّ لها أسباب. فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فما ليس بمجهول فأسبابه محسوسةٌ ضرورةً. وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول. فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية. وأيضا فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال

الخاصة بموجود موجود. وهي التي من قِبَلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها. فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه. ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حدّ، وكانت الأشياء كلها شيئًا واحدا ولا شيئًا واحدا. لأن ذلك الواحد يُسْأَل عنه: هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك؟ فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة. وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم. وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه أو هي أكثرية أو فيها الأمران جميعا فمطلوب يستحق الفحص عنه. فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات إنما يقع بإضافةٍ ما من الإضافات التي لا تتناهى. فقد تكون إضافة تابعة لإضافة، ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت. ولا بد لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار، مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره. لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق ما دام باقيا لها اسمُ النار وحَدُّها. وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب: فاعل ومادة وصورة وغاية، فذلك شيء معروف بنفسه. وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات، وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب، أعني التي سَمَّوْها قومٌ: مادةً، وقومٌ: شرطًا ومحلاً، والتي يسميها قومٌ: صورةً، وقومٌ: صفةً نفسيةً. والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطا هي ضرورية في حق المشروط مثلما يقولون: إن الحياة شرط في العلم. وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدودا، وأنها ضرورية في وجود الموجود. ولذلك يطردون الحكم في ذلك الشاهد والغائب على مثال واحد. وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء، وهو الذي يسمونه: الدليل، مثلما يقولون: إن الإتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا، وكون الموجود مقصودا به غاية ما يدل على أن الفاعل له عالم به، والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعا أن ههنا أسبابا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرَفْعُ هذه الأشياء هو مبطلٌ للعلم ورفعٌ له. فإنه يلزم ألا يكون ههنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا، بل إن كان فمظنون، ولا يكون ههنا برهان ولا حد أصلا،

وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين. ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري يلزمه ألا يكون قوله هذا ضروريا . وأما من يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة، وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكما ظنيا ، وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية، فلا ينكر الفلاسفة ذلك. فإن سَمَّوْا مثل هذا: "عادةً" جاز، وإلا فما أدرى ما يريدون باسم "العادة"؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل، أو عادة الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات، ومحال أن يكون لله تعالى عادة، فإن العادة مَلَكَة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر، والله عز وجل يقول: "وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلا" (الأحزاب/ ٦٢)، "وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلا" (فاطر/ ٤٣) . وإن أرادوا أنه عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلا لذي نفس. وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن. أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضروريا وإما أكثريا . وأما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئًا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبع، وبه صار العقل عقلا. وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة، فهو لفظ مموه إذا حُقِّق لم يكن تحته معنى، إلا أنه فعل وضعي مثلما نقول: جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا . يريد أنه يفعله في الأكثر. وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية، ولم يكن هنالك حكمة أصلا من قِبَلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم. فكما قلنا: لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضا ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها، بل في وجودها فضلا عن فعلها"[١] .

وقال ابن رشد أيضا[٢]: "وبالجملة فكما أن من أنكر وجود المسببات مترتبةً على الأسباب فى الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب فى هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وقولهم إن "الله أجرى العادة بهذه الأسباب وإنه ليس تأثير في المسببات بإذنه" قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟

---

[١] ابن رشد/ تهافت التهافت/ تحقيق د. سليمان دنيا/ دار المعارف/ ١٩٦٤م/ ٧٨١- ٧٨٧.

[٢] يحتاج فهم كلام ابن رشد هنا إلى صبر وطول بال.

وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه: إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار، مثل كون الإنسان متغذيا. وإما أن يكون من أجل الأفضل، أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الإنسان له عينان. وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل من الاضطرار، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هنالك حكمة أصلا، ولا تدل على صانع أصلا، بل إنما تدل على الاتفاق. وذلك أنه إن كان مثلا ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريا ولا من جهة الأفضل في الإمساك الذي هو فعلها، وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل، وموافقتها لإمساك آلات الصانع، فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق. ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يُخَصّ الإنسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك مما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله. وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ها هنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق. أعني الذين يقولون: لا صانع ها هنا، وإن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار. وذلك أنه إذا قال الأشعري إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن هاهنا مخصصا فاعلا كان لأولئك أن يقولوا إن وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق، إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب. والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق، إذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة، مثلما يعرض للأسطقسات أن تمتزج امتزاجا ما بالاتفاق فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما، ثم تمزج أيضا امتزاجا آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج موجود آخر، فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق. وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ها هنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه وأن الامتزاجات محدودة مقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة، وأن هذه دائما لا تخل لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق، لأن ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: "صُنْعَ اللهِ الذي أتقن كلَّ شيء" (النمل/ ٨٨). وأي إتقان يكون، ليت شعري، في الموجودات إن كانت على الجواز؟ لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده. وإلى هذا الإشارة بقوله: "ما تَرَى في خَلْق الرحمن مِنْ تفاوُتٍ. فارْجِعِ البصرَ، هل ترى من فُطُور؟" (المُلْك/ ٣). وأي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن

توجد على صفة أخرى فوُجِدَتْ على هذه، ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة؟ فمن زعم مثلا أن الحركة الشرقية لو كانت غربية، والغربية شرقية، لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم، فقد أبطل الحكمة. وهو كمن زعم أنه لو كان اليمين من الحيوان شمالا، والشمال يمينا لم يكن في ذلك فرق في صنعة الحيوان. فإن أحد الجائزين، كما يمكن أن يقال فيه، إنما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار، كذلك يمكن أن يقال إنه إنما وجد عن فاعله على أحد الجائزين بالاتفاق، إذ كنا نرى كثيرا من الجائزات توجد على أحد الجائزين عن فاعليها بالاتفاق. وأنت تتبين أن الناس بأجمعهم يَرَوْن أن المصنوعات الخسيسة هي التي يرى الناس فيها أنها كان يمكن أن تكون على غير ما صُنِعَتْ عليه حتى إنه ربما أدت الخساسة الواقعة في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة أن يُظَنّ أنها حدثت عن الاتفاق، وأنهم يَرَوْن أن المصنوعات الشريفة هي التي يَرَوْن فيها أنها ليس يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها. فإذن هذا الرأي من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة. ومعنى ما قلناه من أن القول بالجواز أحرى أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع أنه ينفي الحكمة عنه، هو أنه متى لم يعقل أن هاهنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ها هنا نظام ولا ترتيب. وإذا لم يكن ها هنا نظام ولا ترتيب لم يكن ها هنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما، لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة. وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه، مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل الذي فيه فيسقط على جهة منه دون جهة، أو على موضع دون موضع، أو على وضع دون وضع. فإذن: هذا القول يلزم عنه ضرورةً إما إبطال وجود الفاعل على الإطلاق، وإما إبطال وجود فاعل حكيم عالم، تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك. وأما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول (فهو) الهروب من القول بفعل القوي الطبيعية التي ركَّبها الله تعالى في الموجودات التي ها هنا كما ركَّب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ها هنا أسبابا فاعلة غير الله. وهيهات! لا فاعل ها هنا إلا الله، إذ كان مختَرَعَ الأسباب مؤثرةً هو بإذنه وحفظه لوجودها . . . وأيضا فإنهم خافوا أن يدخل عليهم، من القول بالأسباب الطبيعية، أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي. ولو علموا أن

الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجحده جزءا من موجودات الله. ذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودة فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه. ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته. وبالجملة، فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذا من بادئ الرأي، وهي الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة، وكان يظهر في بادئ الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، رَأَوْا أنهم إن لم يضعوا أن الموجودات جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد. فقالوا إن "الموجودات كلها جائزة" ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد. كأنهم لم يَرَوُا الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضروريا، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد، وهو الصانع. وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع، أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات. فإن الأشياء التي تفعلها الإرادة، لا لمكان شيء من الأشياء، أعني: لا لمكان غاية من الغايات، هي عبث ومنسوبة إلى الاتفاق. ولو علموا، كما قلنا، أنه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة، فينكروا جندا من جند الله تعالى التي سخرها الله تعالى لإيجاد كثير من موجوداته بإذنه ولحفظها. وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج، وهى الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها فى ذوات تلك الموجودات، وهى النفوس والقوى الطبيعية، حتى تحفظ بذلك وجود الموجودات. وتمت الحكمة، فمن أظلمُ ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب؟"[١].

والآن إلى مناقشة أقاويل ابن رشد: فأما قوله إن "من يَنْفِ وجود الأسباب فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل" فلا معنى له، إذ نحن إنما نعترف طوال الوقت بأن الله هو السبب فى ذلك. ثم سواء أقلنا بعد هذا إنه لا سبب آخر هناك أو قلنا إن الله هو سبب الأسباب أو السبب الأصلى لكنه فى ذات الوقت قد أودع فى "أ" مثلا أن يكون هو السبب المباشر فى "ب". ويمكن أن نعبر عن المعنى الأخير هكذا: إن إرادة الله اقتضت دائما أن يكون وقوع "ب" تاليا لوقوع "أ" لا ينفك عنه ما دامت الشروط المطلوبة متحققة فى هذه الحالة. اللهم إلا

---

[١] ابن رشد/ الكشف عن مناهج الأدلة/ تقديم وتحقيق د. محمود قاسم/ ١٩٩– ٢٠٤.

إذا ظن ظان أن الله سبحانه لا يمكنه القيام بكل شىء فى الكون لأنه لا يستطيع أن يتذكر كل أشياء الكون أو لا يقدر على إنجازها جميعا فى ذات الوقت. إذن فإيماننا بوجود الفاعل هو إيمان موجود طوال الوقت لا يتخلف عندنا ولا يزول من عقولنا وقلوبنا أبدا . ومن ثم ليس هناك موضع لمخاوف ابن رشد .

وأما قوله: "وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها أو إنما تتم أفعالها بسبب من خارج، إما مفارق وإما غير مفارق، فأمر ليس معروفا بنفسه. وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير" فلا نوافقه عليه، إذ لا يمكن مؤمنا أن ينكر أن الله هو خالق كل شىء وقادر على كل شىء ومريد لكل شىء. فما المشكلة فى ذلك؟ بل لماذا نسعى سعيا حثيثا لخلق مشكلة من لامشكلة ثم السعى الحثيث مرة أخرى للبحث عن حل معيَّن لها دون غيره، وإلا حَرَنَّا ورفضنا الاستمرار فى الكلام، مع أن الحل الآخر يرجح الأول منطقا كما سبق القول.

وأما قوله: "ماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها ؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود. وهي التي من قِبَلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها . فلو لم يكن لموجودٍ موجودٍ فِعْلٌ يخصّه لم يكن له طبيعة تخصه. ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسمٌ يخصه ولا حَدٌّ، وكانت الأشياء كلها شيئًا واحدا ولا شيئًا واحدا . لأن ذلك الواحد يسأل عنه: هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك؟ فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة. وإن لم يكن له فعل يخصه واحد، فالواحد ليس بواحد . وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم" فالرد عليه أسهل شىء، إذ من قال إن طبيعة الأشياء تَمَّحِى فى هذه الحالة؟

لقد قلنا ونقول إننا بدلا من القول بأن "أ" هى السبب الأصلى فى وقوع "ب" نستبدل بهذه العبارة عبارة أخرى هى أن الله سبحانه قد أراد أن يتلو "ب" وقوع "أ" بشروطه طبعا . أَوَلَوْ قلنا هذا امَّحَتْ طبائع الأشياء بينما لو قلنا إنه هو السبب الأصلى ونسينا الله ومشيئته وقدرته ثبتت لها تلك الطبائع؟ وأما قوله إن "هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق ما دام باقيا لها اسم النار وحدها" فالصواب هو أن النار لا تحرق بطبيعتها بل لأن الله هو الذى شاء لها ذلك حين

تتحقق شروط الإحراق. ولو شاء ألا تحرق ما أحرقت. ذلك أن النار جماد عاجز أخرس لا قدرة له ولا مشيئة فى ذاته، كما أنه لا أحد آخر سوى الله هو الذى جعلها تحرق. فلماذا يثير ابن رشد تلك المسألة؟ وعلى هذا نقول إنه لو شاء المولى أن نشم بآذاننا ونرى بأنوفنا ونسمع بأفواهنا ونذوق بأعيننا لفعلنا، مثلما لو شاء أن نذوق ونسمع ونرى ونشم دون أن تكون لنا أية حواس لتم لنا ذلك دون أدنى مشكلة. لكنه عز وجل قد أراد لنا فى هذه الدنيا أن تكون أوضاعها على النحو الذى نشاهد من حولنا وأن يستمر ذلك دائما ما بقيت الدنيا، ومن ثم فعلينا أن نرتب أمورنا على هذا الوضع حتى تستقيم حياتنا[١].

إن ابن رشد، رحمه الله، يصور الأمر وكأن الله فى بداية الكون صادف الأشياء والمخلوقات على الطبائع التى هى عليها، ولم يكن أمامه إلا أن يقر بما هو موجود، لا يتعدى دوره ذلك. وهو ما يذكرنا برئيس أية مصلحة حكومية يرفع إليه الموظفون الذين تحت يده الأوراق صباحا حين يأتى من بيته، وما عليه إلا أن يوقِّع على ما فى الأوراق، ثم سواء بعد هذا أَطَّلَع على مضمون ما وَقَّع عليه وفَهِمَه أم وَقَّع من سُكَاتٍ. لا يا فيلسوفنا، ليس للأشياء طبائع ذاتية، بل الله هو الذى أراد لها هذا، ولو شاء سبحانه لسلبها عنها دون معقِّب من أى أحد. إلا أنه سبحانه وتعالى قد أمضى كونه على هذا الوضع، فصرنا نرى النار تحرق، والماء يُرْوِى، ومن يُلْقِ بنفسه من مكان عال سقط على الأرض وتهشم ومات. . . وهكذا. ومن ثم فقوله إن "مَنْ رَفَع الأسباب فقد رفع العقل" لا محل له من الإعراب ولا من غير الإعراب، إذ إننا لا نقول برفع الأسباب، بل نقول إن الأسباب كلها بيد الله وإن الأشياء من حولنا لا تريد ولا تَقْدِر، بل الله عز وجل هو الذى أضفى عليها ما يظنه

---

[١] كنت عصر أمس عند الحلاق بعد أن كتبت ما كتبته هنا بأسابيع طويلة، فجاءه وهو يحلق لى شاب من معارفه فسلم عليه باليد، فحانت نظرة منى، وأنا مرهق وسنان، إلى يديهما منعكستين فى المرآة، فبدا الأمر وكأن الرجلين يسلمان بيدهما اليسرى، فضحكت وتنبهت من وسنى متذكرا ابن رشد وكلامه عن طبائع الأشياء، وقلت فى نفسى موجها الحديث إليه: ترى يا فيلسوفنا الكبير لو أن الله نظم كونه على أساس أن أنظر الآن فى المرآة فأرى الحلاق وصديقه يتصافحان بيدهما اليمنى كما هو الأمر فى الواقع أكان يكون هذا مستحيلا؟ ثم أضفت قبل أن يحاول ابن رشد الإجابة علىَّ: لا أظن ذلك أبدا، ولكانت المرآة تصور الأشياء كما هى فى الواقع ولا تعكسها يمينا لشمال، وشمالا ليمين كما تبدو لنا فى صقالها. ثم عدت إلى وَسَنِى فلم أعط ابن رشد فرصة للرد علىَّ، فقد كنت مرهقا من الصيام وعدم النوم فى ذلك اليوم الحار. غنى عن التوضيح أننى لا أفكر لحظة فى أن هذا يمكن أن يحدث فى الدنيا، وقد رتبت كل أمورى على أن المرآة سوف ترد إلينا فى كل مرة صورة الواقع معكوسة بحيث يبدو اليمين شمالا، والشمال يمينا.

ابن رشد وأمثاله طبائع لها، وإن هذا الذى أضفاه عليها ملازم لها (بشروطه طبعا) ما دمنا فى هذه الحياة الدنيا، أما فى الآخرة فسوف يضفى عليها نظاما آخر.

والطريف أن الفيلسوف القرطبى يحاجّ خصومه بقوله تعالى: "وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلا"، "وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلا" مع أن فى هاتين الآيتين الدليل على صحة ما نقول، إذ إن الله ينسب لنفسه السُّنَن التى فى الكون، وهى السنن التى يسميها الناس بـ"القوانين الطبيعية"، ولا ينسبها إلى الأشياء. فأى التسميتين أليق أن يستخدمها المؤمن بالله سبحانه: السنن الإلهية أم القوانين الطبيعية؟ ومع هذا فلست أحمل على من يقولون بطبائع الأشياء من المسلمين ما داموا يؤمنون بأن كل ما فى الكون من أشياء وخصائص لتلك الأشياء إنما هو من خلق الله سبحانه.

وإذا كان ابن رشد يحكم على "قولهم إن "الله أجرى العادة بهذه الأسباب وإنه ليس تأثير في المسببات بإذنه" بأنه قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟ وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه: إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار، مثل كون الإنسان متغذيا. وإما أن يكون من أجل الأفضل، أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الإنسان له عينان. وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل من الاضطرار، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هنالك حكمة أصلا، ولا تدل على صانع أصلا، بل إنما تدل على الاتفاق. وذلك أنه إن كان مثلا ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريا، ولا من جهة الأفضل، في الإمساك الذي هو فعلها، وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل وموافقتها لإمساك آلات الصانع، فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق. ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يخص الإنسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك مما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله. وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ها هنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق. أعني الذين يقولون: لا صانع ها هنا، وإن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار"، إذا كان ابن رشد يقول ذلك فإنى أحب أن أوضح أن كثيرا من الفلاسفة والعلماء ممن يقولون

بأن هذه طبائع الأشياء لا يؤمنون بالله أصلا، فضلا عن أن يؤمنوا بأنه حكيم، بل يقولون بأن كل شىء فى الكون إنما تم اتفاقا ومصادفة. فما رأيه فى هذا؟ واضح أن ابن رشد يتوهم أشياء فى ذهنه ويروح معها هنا وههنا ويرتب عليها نتائج خطيرة دون أن يكون لهذه الأشياء وجود حقيقى، فضلا عن أن تثير كل تلك المخاوف التى يتخيلها. ثم إن الحكمة متحققة فى أى وضع من هذه الأوضاع، إذ العبرة أن الله قد مهد لنا الحياة وسهلها وجعلنا قادرين على مباشرتها، ثم سواء بعد هذا أكنا نشم بأعيننا أو نأكل بآذاننا مثلا أم نمارس الحياة على النحو الذى نمارسه عليها الآن.

فالمهم أنه عز وجل قد سهل لنا دنيانا ومتعنا بها، إذ الأمر بالنسبة للضيف مثلا أن هناك طعاما وأكلا واستمتاعا بالطعام والأكل. أما أن يذهب الضيف فيريد قلب الأشياء رأسًا على عقب جريًا مع ما يَعْرِض له من نزوات غير واقعية فهو التنطع بعينه، فضلا عن أنه تنطع لا طائل من ورائه. وبمناسبة هذا الكلام أتى علىَّ وقتٌ كنت كلما التذذت بمشموم أو مسموع أو مرئى ووجدت أثره الشديد فى نفسى أقول: ما هذا كله إلا أرقام ومعادلات لو تغيرت لما شعرت بشىء مما أشعر به الآن. بل لقد كنت أمضى فى التفلسف قائلا لنفسى: إن ما يفتننى لا وجود له خارج نفسى على النحو الذى أحسه. لكننى كنت أسأل نفسى عند ذاك أيضا فأقول: أترى معرفتك بالأمر على حقيقته خارج نفسك تنفى عنك ما تحسه من لذة ورضا وسعادة؟ فأُلفِينى أجيب على الفور: كلا. فأعود إلى التساؤل: فلماذا إذن هذا التنطع والتساخف؟ خَلِّكَ فيما أنت فيه واستمتع به واسكت. فأسكت وأستمتع وأنا ساكت. وهذا يشبه ما يقوله بعض الوعاظ للشباب الذى تفتنه امرأة بجسدها وشكلها: تخيل ما سوف تؤول إليه هذه المرأة الفاتنة حين تموت وتدفن ويضرب الدود فيها وينزّ من جسدها القيح وتتحول إلى هيكل عظمى قبيح يثير الاشمئزاز. وهو وعظ لا معنى له لأن الغرائز عاتية وآنّية ولا يمكن تأجيلها لما بعد الموت. وعلى هذا فلو كان الوعاظ يريدون حلا للمشكلة لنادَوْا بتسهيل الزواج وتوفير مقوماته من مرتبات كافية ومسكن مريح بإيجار مقبول وتغيير للعادات والتقاليد البالية المتخلفة المعنتة إلى عادات وتقاليد عاقلة حكيمة. . . فيجد الشباب أمامهم الفرصة لإرواء ظمإ شهواتهم فى الحلال، تلك الشهوات التى مهما تفلسف المتفلسفون فسوف تظل تحرق الشباب وتطير النوم من عيونهم وتربك حياتهم وتضعهم دائما أمام فوهة المدفع وعلى شفا حفرة من العذاب. والأَوْلَى مواجهتها لا محاولة تجاهلها أو الفرار منها لأنها

محاولة مقضىٌّ عليها سلفا بالفشل الذريع، فقد خلقها الله لكى تُشْبَع حتى تستمر الحياة ويكون لها طعم ومعنى لا لكى تُتَجاهَل.

ونأتى إلى قول ابن رشد: "وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ها هنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه وإن الامتزاجات محدودة مقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة، وإن هذه دائما لا تخل لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق لأن ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: "صُنْعَ الله الذي أتقن كلَّ شيء" (النمل/ ٨٨) . وأي إتقان يكون، ليت شعري، في الموجودات إن كانت على الجواز؟ لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده. وإلى هذا الإشارةُ بقوله: "ماترى في خلق الرحمن من تفاوت. فارْجِع البصرَ، هل ترى من فُطُور؟" (المُلْك/ ٣) . وأي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوُجِدَت على هذه، ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة؟" . والرد عليه يتلخص فى أن قدرة الله لا تُحَدّ ولا يعوقها عائق، فلو أراد وضعا آخر للكون لكان له ما أراد ولكانت الحياة على ذلك الوضع الآخر ممهدة بنفس الطريقة ومستمَتعا بها على ذات النحو. وما دام سبحانه قد اختار الوضع الحالى فهو الدليل على قدرته ومشيئته اللتين لا تتخلفان، مثلما أن الأوضاع البديلة دليل أيضا على قدرته ومشيئته اللتين لا تتخلفان ولا تقوم فى سبيلهما أية عقبة. فأى الفريقين أقوى إيمانا بطلاقة قدرة الله ومشيئته؟ الجواب بَيِّنٌ من عنوانه، ولا نحتاج إلى تقريره.

إن ابن رشد يتصور أن هناك وضعا واحدا لا غير لا يستطيع الله سواه، وأن هذا الوضع لو تغير لتوقفت المراكب السائرة. كلا يا فيلسوفنا، فالله قادرٌ قدرةً مطلقةً، ومريدٌ إرادةً مطلقةً، ولا يعجزه شىء فى الأرض ولا فى السماء. وكيف يعجزه، وهو خالق الأرض والسماء وما فيهما من أشياء ومنظمها على الوضع الذى هى عليه، وهو أيضا القادر على أن يختار نظاما آخر يؤدى نفس المهمة والقائل للشىء: "كن" فيكون؟ بل إن ابن رشد يعود فيقول ما نقوله نحن، إذ من رأيه، كما قرأنا فى نصه السابق، أن "الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول (هو) الهروب من القول بفعل القوي الطبيعية التي ركبها الله تعالى في الموجودات التي ها هنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ها هنا أسبابا فاعلة غير الله. وهيهات! لا فاعل ها هنا إلا الله، إذ كان مخترع الأسباب مؤثرةً هو بإذنه وحفظِه

لوجودها" . فما دام لا فاعل هنا سوى الله، فما المشكلة إذن؟ أهى الرغبة فى تضييع الوقت فى الجدال النظرى، والسلام؟

ثم يقول ابن رشد عمن يؤكد من المتكلمين أن الله هو السبب الحقيقى وأن الأشياء لم يكن لها أن تكون على ما هى عليه لو لم يشأ سبحانه ذلك: "إنهم خافوا أن يدخل عليهم، من القول الأسباب الطبيعية، أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي. ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجحده جزءا من موجودات الله" . وهذا كلام فى الغاية من العجب، إذ القائلون بهذا هم جماعة من أكابر العلماء والمفكرين. فهل نتهمهم بأن إيمانهم قد ضعف بهذه الطريقة وأنهم أسقطوا جزءا كبيرا من الاستدلال على وجود الله؟ أما أنا فأقول: من حق من يؤمن بهذا أن يفعل مثلما من حق أن يؤمن بذلك أن يفعل ما دام كلاهما يؤمن بأن مرجع الأمر كله إلى الله سبحانه، وإن كنت أنا شخصيا أوثر القول بأن الله هو الفاعل الحقيقى والوحيد لكل شىء فى الوجود بما فيه المادة الأولى التى يصفها ابن رشد بالأزلية، وأقول أنا بأنها مخلوقة بعد أن لم تكن. ومن طرائف الأمور أن ابن رشد، طبقا لما كتبته زينب عفيفى، يقرر أن العلل لا يمكن أن تؤثر إلا بإرادة الله. فالكون كله يخضع لحتمية السنن الكونية التى هى من فعل الله[١]. فلم كل هذا التشنج إذن فى إثبات العلية للأشياء؟

وعلى هذا فليس لما قاله د. حسن حنفى ود. زكى نجيب محمود من أن العرب والمسلمين قد تقهقروا علميا وحضاريا جراء تركهم ما قاله ابن رشد عن الأسباب بتأثير ما كتبه الغزالى فى "تهافت الفلاسفة" واعتقادهم فى الخوارق والكرامات أىُّ موضع من الإعراب[٢]. فما كتبه ابن رشد موجود لم يضع مثلما لم يضع ما كتبه الغزالى. والغزالى لم يَدْعُ إلى إقامة حياتنا على خوارق العادات ووقوع الكرامات، بل كل ما قاله هو أن الأسباب ليست من فعل الأشياء، بل من فعل الله سبحانه وتعالى، وهو ما يؤمن به كذلك ابن رشد كما رأينا، إلا أن الغزالى يؤمن بذلك منذ البداية مباشرة، فى حين يقول ابن رشد إن الأسباب كامنة فى الأشياء بمشيئة الله. فالفرق بين الكلامين، كما يرى القارئ، ليس بالكبير عند مريد التمحيص لا المماحكة، ولا أظنه يمكن أن يؤدى إلى النتيجة التى

[١] زينب عفيفى/ العالم فى فلسفة ابن رشد الطبيعية/ ٣٥.

[٢] انظر د. حمادى العبيدى/ ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية/ دار الفكر العربى/ تونس/ ١٩٩١م/ ١٩٠.

ذكرها الكاتبان. ود. زكى نجيب له كتاب عن ديفيد هيوم يبرز فيه نفى الفيلسوف البريطانى وجود أسباب حتمية، وتأكيده أن ما نتصوره سببا ونتيجة ليسا سوى حدثين يتتابعان حتى الآن بصفة دائمة ليس إلا. كما أنه هو ود. حسن حنفى يعرفان تمام المعرفة أن عددا من الفلاسفة الغربيين المحدثين يرون هذا الرأى، وليسوا من أصحاب الخرافات ولا المعجزات، ولم يدعوا إلى التنكر للمذهب التجريبى فى العلوم الطبيعية. بل لم يترتب على قولهم هذا سوء فهم من أى غربى فى هذا الصدد.

أما المشكلة فى حضارتنا الماضية فهى أن المسلمين انصرفوا منذ وقت طويل عن بذل الجهد الحقيقى، سواء كان جهدا عقليا أو بدنيا، وصاروا يَرْضَوْن بحياة تافهة ذليلة قريبة المنال. وهم فى هذا ليسوا بدعا بين البشر، فما من أمة قويت وسادت وارتقت إلا ضعفت وهانت وتفسخت قواها فى نهاية المطاف بعد زمن يطول أو يقصر. ومن الواضح أن الأمم كالأفراد: يكونون ضعفاء فى مبتدإ أمرهم ثم يَقْوَوْنَ شيئًا فشيئًا إلى أن يبلغوا إِنَى نضجهم ومجدهم ثم يشرع الضعف يدب فيهم قليلا قليلا حتى ينتهوا إلى القاع. ثم ها نحن أولاء قد صار عندنا مدارس ومعاهد وجامعات، وصارت حكوماتنا ترسل البعثات العلمية إلى الدول الغربية، وتنفق على هذا كله المليارات، وصار الطلاب يجرون التجارب العلمية فى المعامل المدرسية والجامعية، ويدرسون المنهج التجريبى، زيادة على نسيانهم الغزالى وابن رشد جميعا، ومع ذلك ترانا لا نزال ننفر من بذل الجهد الحقيقى فى دنيا العقل أو فى دنيا البدن، ولا نبدع تقريبا شيئًا ذا بال. والعجيب أن طلابنا وعلماءنا الخاملين هؤلاء ما إن يتركون أوطانهم إلى بلاد أخرى متقدمة علميا ويشتغلون هناك حتى يصيروا أشخاصا آخرين يبدعون كما يبدع الغربيون ويمتلئون حيوية كما يمتلئ الغربيون. والسبب هو أن الروح المسيطر على المجتمع عندنا هى روح الهزيمة واللامبالاة واليأس لا روح التوثب والحيوية والأمل، ولهذا عوامله المتعددة التى لا تنحصر فى الخلاف بين الغزالى وابن رشد إن كان هناك فعلا خلاف حقيقى بينهما.

ثم إن هذا الكلام لا يعنى إلا أن الغزالى أقل من ابن رشد عقلا وذكاء، مع أن العكس هو الصحيح، فالغزالى آصل من ابن رشد، ولا يتعبد لأرسطو أو غير أرسطو، وعقله متدفق يَسُحّ بالكتب والرسائل سَحًّا فى أسلوب محكم سلس حارّ بل لاهب فى كثير من الأحيان. وله قدرة

على التشعيب والتفصيل والتصنيف والغوص على الأفكار العميقة البعيدة المنال. وكتاباته مفعمة بالإبداع والعبقرية والعمق والإحاطة بالموضوع الذى تتناوله. وأرى أنه أفهم للإسلام من ابن رشد وأهدى إلى أسراره. وله آراء جريئة وعجيبة تريك مدى تعمقه وفهمه الصحيح للدين. ولولا أنه انحاز فى نهاية حياته إلى الانسحاب من المجتمع والحياة الموارة إلى التصوف والصوفية ما وجدتُ فيه ما يمكن أن آخذه عليه مأخذا حقيقيا . إن كتاب الغزالى المسمى: "تهافت الفلاسفة"، الذى يهاجمه بعض الباحثين باعتباره تأسيسا للاعقلانية هو فى الواقع دعوة غير مباشرة إلى ترك الاشتغال بمسائل الغيب مما لا يمكن أن يطلع عليه أحد من البشر، والتوفر عوضا عنها على أمور الواقع والإبداع فيها . فأنا أرى أن الغزالى لا ابن رشد هو الذى يريد من المسلمين العكوف على مشاكل الحياة الواقعية وليس تضييع الوقت فى الخوض فى أمور الغيب، التى لا يمكن أحدا أن يخترق أستارها أو يقفز فوق أسوارها . أقول هذا ردا على د . محمد عمارة، الذى هاجم "تهافت الفلاسفة" هجوما شديدا وحكم عليه بأنه تسبب فى تعويق حركة العقل العربى[١]، ناسيا أن التعويق الحقيقى للعقل يتمثل فى شَغْله بأمور لا يمكن أن يسد فيها مسدا لاستنزاف طاقاته الخلاقة فيما لا يفيد ولا يجدى، وترك الطبيعة والواقع من حوله بمشاكلهما المتلتلة دون أن يقتحمهما ليجد لها حلا ويبدع الحضارة إبداعا .

وفى نهاية المطاف أسوق ما كتبه د . عاطف العراقى فى هذه القضية كى يتبين القارئ أن ما قاله لا قيمة له بعد أن وضحنا حقيقة الأمر، وأن المعترضين على ما قاله الغزالى يعترضون على ما لا حق لهم فى الاعتراض عليه، اللهم إلا إذا كانوا يرمون من وراء ذلك إلى أن الله لا صلة له بالأسباب وأنها جزء لا يتجزأ من الأشياء، ولا دخل له سبحانه فى ذلك لأنه لا يستطيع إزاءه شيئا، حاشا لله. قال د . العراقى ما نصه: "الواقع أن الدارس للفكر الفلسفى العربى يلاحظ أن المفكرين الذين يتجهون اتجاها عقليا كابن رشد يقررون أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تُعَدّ علاقات ضرورية، ولكن المفكرين الذين لا يعتمدون على العقل كالأشاعرة والغزالى يذهبون إلى أن العلاقة بين الأسباب والمسببات تعد علاقات غير ضرورية، بل ترجع إلى مجرد العادة، والله تعالى قادر على خرق العلاقات بين الأشياء لأنه تعالى يؤثر فى الأشياء بطريقة مباشرة، وإرادته مطلقة

---

[١] انظر كتابه: "مسلمون ثوار"/ ٣٦٥- ٢٦٧ .

غير مقيدة بضروريات، فكل شىء ممكن بالنسبة له تعالى، وكل حركة وكل تغيير مصدرها الله. ومعنى هذا أن نَفْى القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذى يبدو لنا فى الكون لاستطاع ذلك، وبدّل العادة وخلق عرضا بدلا من عرض آخر. وهذا يؤدى بدوره إلى حدوث معجزة، إذ المعجزة ما هى إلا خرق العادة.

هذه أدلة تنهض على نفى القاعدة السببية، أى عدم الاعتراف بالعلاقات الضرورية المحددة المعينة بين الأسباب والمسببات. وهم لهذا يؤكدون باستمرارٍ عملَ ما يسمونه بـ"العلة الأولى". أما ما يسمى بـ"العلل القريبة" فإنهم لا يعترفون بها، إذ من الممكن أن يحدث الشبع رغم عدم تناول الطعام، ومن الممكن أن يحدث الجوع رغم تناول الطعام... وهكذا إلى آخر هذه الأمثلة. ومعنى هذا أن ما يبدو من عمل العلل القريبة يعد من قبيل الوهم، لأن الله هو الذى يخلقها كما يخلق لنا ما يظهر من آثارها. وإذا كان الأشاعرة يذهبون إلى نفى القاعدة السببية فإن الغزالى قد تأثر بهم أكبر تأثر بحيث إن موقفه فى هذا المجال يعد موقفا أشعريا قلبا وقالبا. فهو قد سار على نهج طائفة من كبار الأشاعرة كأبى الحسين الأشعرى والباقلانى فيما يختص بقولهم إن الاقتران بين ما يُعْرَف بـ"السبب" وما يُعْرَف بـ"المسبَّب" إنماهو اقتران مرده إلى العادة لا إلى الضرورة العقلية. وقد عرض الغزالى موقفه الذى سار فيه على نهج الأشاعرة فى العديد من كتبه كـ"المنقذ من الضلال" و"تهافت الفلاسفة" لكى يبين لنا أنه من الجائز مثلا وقوع الاتصال بين القطن والنار دون حدوث احتراق أو تحول القطن إلى رماد محترق دون ملاقاة النار"[١].

وإن لنا سؤالا هنا: أليس الله هو الذى خلق الأشياء وما يترتب عليها من نتائج وآثار؟ أليس الله حرا مختارا يمكنه متى أراد أن يغير تلك النتائج كما حدث حين أُلْقِىَ إبراهيم فى النار ولكن النار لم تحرقه بل كانت عليه بردا وسلاما؟ أم ترى المؤمن بالله والقرآن يمكن أن يكذّب بذلك؟ ويوم القيامة ألن تتغير قوانين الكون طبقا لما تخبرنا به الآيات والأحاديث، ومن ثم تتغير الأسباب ومسبباتها؟ وأيهما أفضل: أن نعزو الأسباب لله تعالى أم أن نعزوها للأشياء؟ وإذا كانت الأشياء لا تستجيب لمن يتجاهل الأسباب أو المسببات المرتبطة بها فمن يا ترى جعلها لا تستجيب؟ هل هى ترفض ذلك من تلقاء نفسها أو إن الله هو الذى جعلها كذلك؟ وأخيرا فكما قلت: لا فرق فى

---

[١] حوار حول ابن رشد/ تحرير د. مراد وهبة/ ١٤٣– ١٤٤.

المحصلة النهائية بين الرأيين إلا فى أن من ينسبون الأسباب إلى الله هم أبعد نظرا وأوسع أفقا، وأكثر اتساقا مع إيمانهم برب العالمين، فضلا عن أن القول بذلك يتسع لوقوع المعجزات التى يذكرها القرآن والحديث للأنبياء والرسل[١]، ويتسع للقول بأن وضع الأسباب والمسببات سوف يختلف فى العالم الآخر. أما القول بأن ما يؤمن به الغزالى والأشاعرة معناه أن الأمور ستصير فوضى لا ضابط لها ولا رابط ولا يحكمها نظام فلم يقل بذلك لا الغزالى ولا الأشاعرة، ولا أحدَ عاقل يمكن أن يعتقده. ومن يتهمهم بهذا فالعيب فيه هو: إما لأنه لا يفهم ما يقولون وإما لأنه لا يقول الحق عنهم. ذلك أن الله قد رتب دنياه على ارتباط ما نسميه: "الأسباب" بما نسميه: "المسببات". نعم الله هو الذى فعل هذا لا أحد آخر، وما الأشياء سوى أداة فى يده سبحانه لا تقدر أن تفعل أو لا تفعل من تلقاء ذاتها، بل الله هو الذى يسوقها إلى ما يريد منها. وهذا بالنسبة لمن يؤمن بالله، أما الجاحد فموضوع آخر. وبالنسبة لابن رشد نراه جعل المادة الأولى التى يتشكل منها العالم مساوية لله فى الوجود الأزلى رأسا برأس، فلربما لا يكون من الغريب أن يصر على إسناد الأسباب إلى الأشياء، وإن عاد فى بعض كلامه فقال إن الله هو الذى نظمها على هذا النحو.

والآن مع نص ما قاله الغزالى للتدليل على صحة ما قلناه عن رأيه فى ذلك الموضوع. فتحت عنوان "مسألة الاقتران بين ما يُعْتَقَد في العادة سببًا وما يعتقد مسبَّبًا ليس ضروريا" يقول رحمه الله: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل. . . وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون

---

[١] من تلاميذ ابن رشد فى أوربا إسكندر أشيلليني، الذى كان يعيش فى القرن السادس عشر، وله كتاب بعنوان "الظواهر الطبيعية العجيبة أو كتاب التعازيم"، وفيه يقرر أن المعجزات ظواهر طبيعية، وهو ما تابعه فيه تلميذه سيزار كريمونيني، وهو من أهل القرنين السادس عشر والسابع عشر (انظر د. مراد وهبة/ مفارقة ابن رشد/ دار قباء/ القاهرة/ ٢٠٠٣م/ ٧٤).

الأكل، وخلق الموت دون جَزّ الرقبة، وإدامة الحياة مع جَزّ الرقبة. . . وهلم جرا إلى جميع المقترنات. وأنكر الفلاسفة إمكانه وادَّعَوْا استحالته.

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول. فلْنُعَيِّنْ مثالا واحداً، وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار، فإنا نجوّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوّز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار، وهم ينكرون جوازه. وللكلام في المسألة ثلاثة مقامات: المقام الأول أن يَدَّعِيَ الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار، فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحلٍّ قابلٍ له. وهذا مما ننكره بل نقول: فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حُرَاقًا أو رماداً هو الله إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة. فأما النار، وهي جماد، فلا فعل لها.

فما الدليل على أنها الفاعل، وليس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار؟ والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه، إذ لا خلاف في أن انسلاك الروح والقوى المدركة والمحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا أن الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه، ومعلوم أنها موجودة عنده، ولم نقل إنها موجودة به، بل وجودها من جهة الأول إما بغير واسطة وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة. وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع، والكلام معهم. فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به.

فالأكمه إذا بصر فجأة ورأى الألوان لا يعلم أن نور الشمس هو السبب في انطباعها في بصره. بل نبين هذا بمثال وهو أن الأكمه لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار لو انكشفت الغشاوة عن عينه نهارا، وفتح أجفانه فرأى الألوان ظن أن الإدراك الحاصل في عينه لصور الألوان فاعِلُه فتح البصر، وأنه مهما كان بصره سليما ومفتوحا، والحجاب مرتفعا، والشخص المقابل متلونا، فيلزم لا محالة أن يبصر، ولا يعقل ألا يبصر. حتى إذا غربت الشمس وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره. فمن أين يأمن الخصم أن يكون في المبادئ للوجود علل وأسباب يفيض منها الحوادث عند حصول ملاقاة بينها؟ إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ولا

هي أجسام متحركة فتغيب، ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة وفهمنا أن ثم سببا وراء ما شاهدناه، وهذا لا مخرج منه على قياس أصلهم.

ولهذا اتفق محققوهم على أن هذه الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام، وعلى الجملة عند اختلاف نسبها، إنما تفيض من عند واهب الصور، وهو ملك أو ملائكة، حتى قالوا: انطباع صورة الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور، وإنما طلوع الشمس والحدقة السليمة والجسم المتلون مُعِدّات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة، وطردوا هذا في كل حادث. وبهذا يبطل دعوى من يدعي أن النار هي الفاعلة للاحتراق، والخبز هو الفاعل للشبع، والدواء هو الفاعل للصحة. . . إلى غير ذلك من الأسباب".

وفى ضوء هذا أفهم قوله تعالى: "وما رميتَ إذ رميتَ، ولكن الله رمى"، وقوله سبحانه: "قاتلوهم يعذبْهم الله بأيديكم"، وقوله جل شأنه: "والله خلقكم وما تعملون". ومعنى هذه الآيات وأمثالها هو أن الله عز شأنه هو الذى خلقنا، وهو الذى زودنا بالقدرة على الفعل، وهو الذى مَوَّنَنَا بالإرادة التى بها نعمل أو نمتنع عن العمل، وهو الذى هيأ الأسباب ونظم الكون على أساس منها بحيث إذا فعلنا "أ" وتوافرت لها الشروط اللازمة ترتبت عليها "ب"، ولكن لا يمكن "ب" أن تستجيب من تلقاء نفسها فتقع دون أن يكون الله سبحانه هو الذى دفعها إلى ذلك، إذ هى جماد لا تعقل ولا تريد ولا تنفعل ولا تتحرك من ذاتها ولا تملك من أمر نفسها، فضلا عن أمرنا نحن البشر، شيئًا. وليس معنى ذلك أن الأمور فوضى لا نظام لها، وإلا لكان معنى ذلك أننا نربط بين الله واللانظام، وبين الجمادات والتنظيم، وهو ما لا يقول به عاقل.

التوفيق بين الفلسفة والدين

يقول حنا الفاخورى فى كتابه: "تاريخ الفلسفة العربية" عن محاولة ابن رشد التوفيق بين الفلسفة والدين ما نصه: "واجه ابن رشد قضية التوفيق بصرامة لأنه اصطدم بمقاومة عنيفة، ولأنه أحب أرسطو حبا جما، ثم لأن تيار الغزالى كان جارفا[١]، فأراد أن يدافع عن أرسطو والفلسفة، وأن يوجه إلى الغزالى الضربة القاضية التى تهد أركان مذهبه وادعاءاته، وأن يعرّف الناس أخيرا أن الفلسفة لا تناقض الدين بل تدعمه وتفسر رموزه، وأراد من وراء ذلك كله أن ينجو من سهام المتعصبين"[٢]. ولا شك أن القارئ قد أدرك مما سبق قوله فى الكتاب الذى فى يديه أن ما جرى عليه ابن رشد من التوفيق بين الفلسفة والإسلام باعتار أنهما لا يمكن أن يختلفا هو أمر فاسد ظاهر البطلان، فقد بينا كيف أن ما قاله فى المسائل التى ناقشناها فى هذا الفصل لا ينسجم أبدا مع ما قاله القرآن والحديث. وهذا طبيعى جدا، أما ما كان يدعيه من أن كلام الفلاسفة هو كلام الدين فلا يساوى الحبر الذى سجل به، وإلا لكان العقل وحده كافيا عن الرسل والأنبياء، ولكان كل ما قاله الفلاسفة هو نفسه ما قاله الدين حذو القذة بالقذة، وهو ما تكذبه الوقائع. أليس هناك فلاسفة ماديون يكفرون بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب السماوية والبعث والحساب والجنة والنار ويعدون ذلك رجعية وظلامية وتخلفا؟ ألا يختلف الفلاسفة فرقا وأحزابا ومذاهب؟

ومن هنا كان قوله إن "فعل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر إلى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع"[٣] هو كلام باطل. فهناك فلاسفة ينظرون إلى الموجودات للبرهنة على أنه لا يوجد إله، وفلاسفة لا يهتمون بتلك القضية ويقصرون عملهم على بحث الأخلاق، وفلاسفة يصوبون عقولهم نحو السياسة والحكم... إلخ. وفى مادة"فلسفة" بـ"الموسوعة العربية العالمية" نجد أن الفلسفة "حقل للبحث والتفكير يسعى إلى فهم غوامض الوجود والواقع، كما يحاول أن يكتشف ماهية الحقيقة والمعرفة، وأن يدرك ماله قيمة أساسية وأهمية عُظْمَى في الحياة. كذلك تنظر الفلسفة في العلاقات القائمة بين الإنسان والطبيعة، وبين الفرد والمجتمع. والفلسفة نابعة من التعجّب وحب

---

[١] يقصد حملة الغزالى العنيفة فى كتابه: "تهافت الفلاسفة" على الفلاسفة ومقولاتهم وأفكارهم، ذلك الكتاب الذى ألف ابن رشد فى الرد عليه كتابه: "تهافت التهافت".

[٢] حنا الفاخورى وخليل الجر/ تاريخ الفلسفة العربية/ ط٣/ دار الجيل/ بيروت/ ١٩٩٣م/ ٢/ ٤٠٤.

[٣] فصل المقال/ تحقيق د. محمد عمارة/ ط٣/ دار المعارف/ سلسلة "ذخائر العرب" ٣٧/ ٢٢.

الاستطلاع والرغبة في المعرفة والفهم. بل هي عملية تشمل التحليل والنقد والتفسير والتأمل"، وهو يختلف عما قاله فى تعريفها ابن رشد كما هو واضح.

ثم هل انتهى ابن رشد، فى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، إلى الصواب دائما ؟ لا، بل اقترف أخطاء فادحة فى كثير من الأحيان كما شاهدنا معا، وأتى بأشياء ما أنزل الله بها من سلطان. ومرة أخرى هذا أمر طبيعى جدا، إذ حتى لو كان الفيلسوف الذى يعمل على التوفيق بين الفلسفة والدين قد بلغ من العبقرية أقصاها، وكان من الإخلاص فى منتهاه، فإن الأنظار تختلف من عبقرى إلى آخر، كما أن العبقرى كثيرا ما تفوته أشياء بوصفه بشرا محدود القدرات والمواهب، وتغمض عليه أخرى، أو تلتوى نيته بوعى منه أو بدون وعى، أو يسهو فيخطئ المراد . . . إلى آخر ما يعن للشخص فى مثل هذه الظروف، مما يترتب عليه ارتكاب الأخطاء. ألم يقل الرسول عليه الصلاة والسلام:"كل بنى آدم خطاء" وبصيغة المبالغة؟ فبأى منطق يزعم ابن رشد ما يزعم؟

وما بالنا، وكثير من الناس لا يتمتعون بالإخلاص أو لا يراعونه، ويصرون ابتداء على الكفر بالله تعالى وبالحياة الأخرى؟ وفى مادة "إلحاد" من "الموسوعة العربية العالمية" نقرأ أن "إنكار وجود الله أصلا قد انتشر خلال القرون الثلاثة الأخيرة (الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين)، وجاء نتيجةً للصراع بين العلم والكنيسة في أوروبا، ذلك الصراع الذي انتهى بانتصار العلم وانهزام دعاة الكنيسة. وقد اتخذ مفكرو تلك الفترة هذا الموقف ذريعة لرفض الدين جملةً وإنكار حقائقه، وعلى رأسها الإيمان بالله. وقد انتشرت هذه الظاهرة (ظاهرة الإلحاد) انتشارًا واسعًا في الدول الأوروبية بصفة خاصة، وأصبحت له في بعض البلاد حكومات تحرسه ودول تحميه، وهو يتسلح ببعض النظريات العلمية المادية لتؤيده. ويمكن اعتبار ظاهرة "العَلْمانية" جزءًا من التيار الإلحادي بمفهومه العام. فعلى الرغم من ارتباط العلمانية بفصل الدين عن الدولة أو السياسة في الاستعمال الشائع فإن لتلك الظاهرة دلالتها الأخرى المتصلة بذلك الفصل، والتي لا تقل أهمية في الاستعمال الغربي المعاصر. فهي تدل، لدى كثير من المفكرين ومؤرخي الفكر، على "نزع القداسة عن العالم بتحويل الاهتمام من الدين بما يتضمنه من إيمان بإله وبروح وبعالم أخروي أو مغاير خفي إلى انشغال بهذا العالم المرئي أو المحسوس وغير المقدس" . . . ".

بل إن بعض العلمانيين والملاحدة فى العالم العربى يتخذون من ابن رشد متكأ لتسريب اعتقاداتهم العلمانية والإلحادية كما هو معلوم. فماذا يقول ابن رشد فى هذا ؟ بل ماذا يقول فى أن الإلحاد مقبول داخل بعض الأديان كالبوذية والهندوسية والجينيسية؟ ويمكن القارئ الرجوع إلى مادة "Atheism" من النسخة الإنجليزية من موسوعة "ويكيبيديا" لمطالعة الفقرة التالية:

"Atheism is accepted within some religious and spiritual belief systems, including Hinduism, Jainism, Buddhism, Raelism, Neopagan movements such as Wicca, and nontheistic religions. Jainism and some forms of Buddhism do not advocate belief in gods, whereas view the path of an atheist to be difficult to follow in matters of spirituality".

وهناك فلاسفة قدماء أغارقة ورومان يمكن القول بأنهم، على نحو أو على آخر، ملاحدة أو ماديون كما جاء فى المادة الآنفة الذكر.

وكان روجيه جارودى الفيلسوف الفرنسى المشهور شيوعيا فترة طويلة من حياته، ثم انتهى به الأمر إلى الإسلام فى السنوات الأخيرة من عمره، وهو هو جارودى، وليس شخصا آخر. ولا شك أنه، حين كان شيوعيا، كان يرى فى نفسه الإخلاص فى العقيدة والعمل، ومع ذلك غيَّر مساره الفكرى تغييرا جذريا. ولم يكن إلحاده أمرا عارضا فى حياته، إذ ظل شيوعيا عقودا من السنين. ومر على إسماعيل مظهر ردح من الزمن كان يدافع فيه عن الإلحاد، ثم انقلب مدافعا عن الإسلام، وهو هو إسماعيل مظهر. ولا أظنه، فى الفترة الإلحادية من عمره، كان يقبل أن يوصف بعدم الإخلاص أو بأنه لا يبدل جهده فى سبيل الوصول إلى الحق كما ينبغى. وهناك من كان مسلما متحمسا لدينه يدعو إليه بقوة، ثم غير اتجاهه وصار من الناقمين على الأديان، مثل الشيخ عبد الله القصيمى مثلا. فالأمر إذن ليس بالبساطة التى يظنها أو يصورها لنا ابن رشد. وما رأيه فى أمية بن أبى الصلت مثلا، ذلك الذى عزم على إتيان النبى وإعلان الإيمان بما أتى به رغم ما دار فى ذهنه من قبل من أنه يمكن أن يكون هو نفسه نبيا، ولكن ما إن وقعت غزوة بدر وسقط فيها عدد كبير من أقاربه المشركين قتلى حتى غير وجهته ولم يَفِدْ على النبى، بل أنشأ قصيدة طويلة عنيفة يتفجع فيها على أولئك المشركين ويحرض على الإسلام؟ فكيف يصنع ابن رشد فى ذلك؟ لقد قرأ أمية كتب الأقدمين الدينية، وظهر ذلك فى أشعاره، ومجّد الله وسبَّحه وتأمل فى الكون، ومع ذلك

فحين اقترب من إعلان إيمانه بدين التوحيد انتكس على رأسه وعقله وضميره، وكفر ومات كافرا . وفيه يقول الرسول محمد عليه الصلاة والسلام: "هذا رجل آمن لسانه، وكفر قلبه" . وما رأيه فى الأعشى الشاعر الجاهلى المشهور الذى كان فى نيته الوفود على النبى وإعلان إسلامه وأعد قصيدة لهذا الغرض لولا أن قريشا صدته عن تحقيق عزمه وأهدته مالا وخوفته من أن الإسلام يحرّم الخمر، التى كان يعشقها، فما كان منه إلا أن عاد أدراجه بعدما أخذ الهدية القرشية وفى عزمه أن يعود لمحمد العام المقبل، إلا أن الموت حال بينه وبين تنفيذ غرضه؟ وما رأيه فى من أسلم على عهد النبى صلى الله عليه وسلم ثم ارتد ثم عاد كرة أخرى إلى الإسلام كعبد الله بن سعد بن أبى السرح؟ وما رأيه فيما حدث لعمر، الذى عزم ذات يوم أن يقتل الرسول، ثم عرج فى الطريق على بيت أخته، التى كانت قد اعتنقت الإسلام دون علمه، فضربها هى وزوجها حتى أدماهما، وإذا بقلبه يتحول عند ذلك بغتة تحولا جذريا فيكمل طريقه إلى النبى، ولكنْ هذه المرة ليسلم على يديه لا ليقتله؟ وما رأيه فى أن البيت الواحد كثيرا ما يضم المؤمن والكافر معا: أبًا (أو أُمًّا) وابنًا كمصعب بن عمير ووالدته، وابن أبى سلول وابنه الشهيد، أو إخوةً ككعب وبُجَيْر ابنى زهير بن أبى سُلْمَى، إذ أسلم ثانيهما، بينما بقى الأول فترة على شركه وعصيان نصيحة أخيه بالوفود على النبى والدخول فى دينه، وظل يكتب الشعر الذى يتطاول فيه على النبى عليه السلام وينال من المسلمين ومن دينهم، ثم انتهى به الأمر إلى الإسلام، وكحمزة والعباس المسلمَيْن وأبى لهب المشرك، إلى جانب أبى طالب، الذى لم يتحول إلى الدين الجديد، ولكنه مع هذا طالما دافع عن ابن أخيه محمد عليه السلام ووقف حائلا بين قريش وبين إيذائه؟ بل ما رأيه فيه هو نفسه ومن كانوا يختلفون معه فى فهم الدين وفى الموقف من الفلسفة ومصطلحاتها ومقولاتها ؟ بل ما رأيه فى أنه ما من دين أو مذهب أو تنظيم سياسى أو فلسفى أو دينى إلا وينقسم أتباعه المتفقون حول مبادئه وخطوطه الكبرى إلى عدد كبير من التفرعات التى تدل على وجود اختلافات بين أولئك الأتباع؟

وفى كل هذا تحقيق لسنة الاختلاف فى الأرض، تلك التى أشار إليها القرآن بوصفها وضعا إنسانيا لا مفر منه. إن الإنسان ليس عقلا محضا، بل هو عقل ومشاعر وأهواء ومصالح وغرائز، علاوة على الطريقة التى تربى بها والبيئة التى نشأ فيها والناس الذين صاحبهم والكتب التى قرأها والروابط التى تصله بالناس والغايات التى يضعها نصب عينيه يريد أن يبلغها . . . إلخ. بل إن العقل

نفسه ليتفاوت قوة وضعفا، وذكاء وغباء، ومرونة وتصلبا، وصفاء وتعكرا، فضلا عن التفاوت فى مقدار المعلومات والبيانات المتاحة من شخص إلى شخص، والمنهج الفكرى والتحليلى الذى يتبعه[١]. ولو كان الأمر كما يقول ابن رشد لما تعب النبيون والمرسلون كل هذا التعب فى دعوة البشر إلى الإيمان بالله ولما استغرق الأمر مع كل منهم أعواما طوالا حتى يؤمن بهم من آمنوا بعد أن يعتدى عليهم من يعتدى، ويتآمر على قتلهم من يتآمر، وربما نجح فى تآمرهم واستطاع اغتيالهم. . . وليس معنى هذا أنه لا يمكن الإنسان أن يتجرد مما يغشِّى بصره وبصيرته، بل المقصود أن هذا التجرد ليس بالأمر السهل فى كل الحالات، ولكنْ علينا جميعا الاجتهاد فى ذلك، وكثيرا ما يوفق البشر فيه، وإن

---

[١] فى غمرة امتداحه لابن رشد ومقدرته العقلية يقول د. محمود قاسم إن البحث النظرى الذى ينتهى بنوع من اليقين العقلى القائم على البراهين هو السبيل الرشدى، والسبيل الصحيح، للتفرقة بين عالم الحس وعالم الغيب وفى حل غيرها من القضايا التى تساويها فى الأهمية (انظر كتابه: "الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد/ ٤٦- ٤٧). ولست أدرى على أى أساس يجزم د. قاسم بأن ابن رشد استطاع الوصول إلى عالم الغيب ومعرفته معرفة يقينية أو حل مشكلة الخير والشر بعقله. من يا ترى يستطيع ذلك؟ فإذا علمنا أن ابن رشد، حسبما كتب د. قاسم، يعتقد أن فى طوق كل إنسان أن يصل إلى هذا اليقين متى اكتملت له الأدوات عرفنا إلى أى حد خرج الرجل عن حدود المعقول. ومن الطريف البالغ الطرافة ثناء د. قاسم على ابن رشد لأنه شعر بالجزع بسبب انقسام الأمة الإسلامية إلى عدة طوائف وفرق دينية كل منها تزعم أنها وحدها التى اهتدت إلى الحقيقة، وأن الفرق الأخرى قد ضلت السبيل وابتعدت عن تعاليم الدين وصارت أهلا لأن توصم بالكفر والإلحاد (انظر كتابه: "الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد"/ ٥٥- ٥٦)، وكأن ابن رشد حين ظهر على ساحة الفكر الإسلامى قد وضع حدا لتلك الانقسامات والاتهامات العقيدية الخطيرة المتبادلة، فى حين أنه على العكس قد زاد الطين بلة، وانقسم الناس بسبب كتاباته أكثر وأكثر. لو أن د. قاسم قال إن ابن رشد حاول أن يدلى بدلوه بين الدلاء لعله يكون عونا على تخفيف حدة تلك الانقسامات لكان كلامه أحرى أن ننصت إليه، أما أن يجزم بأن ابن رشد قد عالج الداء من جذوره فهذا كلام لا يمكنه دخول العقل. وإذا عرفنا أن ابن رشد كان يستخدم هو أيضا التكفير والتبديع والزندقة كما وضحتُ فى الفصل الخاص بفقهه فى كتابه: "بداية المجتهد" تبين لنا أن الرجل لا يفترق فى شىء عمن ينتقدهم وأن الكلام الضخم عن احترامه لحرية الفكر لايساوى خردلة. ومن هنا نستغرب أن يؤكد د. عاطف العراقى تجنب ابن رشد للتحريم والتكفير (انظر كتاب "حوار حل ابن رشد"/ تحرير د. مراد وهبة/ المجلس الأعلى للثقافة/ القاهرة/ ١٩٩٥م/ ١٣٢). وقد لاحظت أن د. العراقى بارع فى التصايح بالشعارات والعبارات الجاهزة والفضفضة الإنشائية. ولينظر القارئ فى السطور التالية ليرى مصداق ما أقول. إننى فى الواقع أشعر بالاستغراب أن يصل الحال بأستاذ جامعى متخصص فى الفلسفة إلى هذا المستوى من التفكير والتعبير: "لقد اشتغل ابن رشد بالطب، وترك لنا أكثر من كتاب ورسالة، وقدم لنا الكثير من الآراء العلمية فى هذا المجال. وإقدام ابن رشد على التأليف فى مجال الطب يدل على أنه كان يعتز بالعلم. وما أحوجنا أن نستفيد من دفاعه عن العلم، فإن هذا أفضل لنا. إننا لو كنا فعلنا ذلك لما وجدنا ما يشيع الآن فى عالمنا العربى من تيارات تسخر من العلم، نسخر من الحضارة. إن هذه التيارات الخرافية واللاعقلانية إذا قُدِّر لها الاستمرار والنمو فسوف نصبح أضحوكة بين الأمم، وستلحق بنا لعنة السماء" (المرجع السابق/ ١٤٩).

كان بدرجات متفاوتة كما تقول لنا وقائع الحياة. أما ابن رشد فيحاول إيهام قرائه للأسف أنه من أهل البرهان، الذين لا يخر من كلامهم الماء ولا يمكن أن يخطئوا، بخلاف الخطابيين والجدليين، وأن تأويلاته للنصوص القرآنية هى وحدها التأويلات الصحيحة على عكس تأويلات المتكلمين التى أَفْشَوْها للناس ففرقتهم شيعا وأوقعتهم فى التباغض والحروب، مع أن أخطاءه هو كثيرة وفادحة، فضلا عما أثارته من معارك وخلافات وفتن، إذ أفشاها وصرح بها كما أَفْشَوْا هم أفكارهم وصرحوا بها . ألم يكتب مثلما كتبوا ؟ فهذا هو الإفشاء والتصريح. أم تراه يستثنى نفسه ويراها فوق المؤاخذة والتخطئة؟ يبدو أن الأمر كذلك لأنه يصرح بأنه قد سلك الطريق الذى أخذه عليهم فأوَّل وصرَّح بالتأويل[١] . ولا أدرى على أى أساس يظن أن الآخرين سوف يسلّمون له بما يقوله عن نفسه وعن مخالفيه فى الرأى ممن يصمهم بكل نقيصة ويعمى عن عيوبه، مع التصايح بأنه ممثل أهل البرهان الذين لا يتسرب إلى كلامهم الباطل من أى وجه، وكأنه قد اتخذ عند الله عهدا ألا يخطئ ولا يضل أبدا، علاوة على أن يصدقوا بما يقوله عن قِدَم العالم وعن الأفلاك والعقول العشرة وما إلى هذا مما يقوم على معرفته الضحلة بعلم الفلك فى تلك الأزمنة أيام لم تكن هناك مناظير هائلة ولا كان العلم قد أحرز إنجازاته العظيمة بعد حسبما شاهدنا بأعيننا . الواقع أنه لا يعرف أن ما يعلمه هو أو أى واحد من البشر لا يمثل فى بحر الحقيقة شيئًا ذا بال، ومن ثم كان عليه أن يلزم حدوده وأن يهجر الدعاوى العريضة. لكنه للأسف لم يفعل.

لقد كان ابن رشد، كما نعلم، إلى جانب اشتغاله بالفلسفة والقضاء، طبيبا . والطب من العلوم التجريبية، فكيف انشغل بفلسفة أرسطو، التى لا تؤدى بقارئها إلى التقدم، وتَرَكَ البحث التجريبى الذى انشغلت به أوربا فيما بعد مع أننا رواده، وبلغ به الغربيون الذُّرَى فى العلم والمال والسلطان؟ وكان يمكن، لو ركز على الطب مثلا، أن يكتشف مرضا غامضا لا يعرف الناس طبيعته ولا طريقة علاجه، أو أن ينفرد بطريقة علاجية لأحد الأمراض أيسر أو أقل كلفة أو أنجع فى الشفاء، أو أن يبصر ما لم يستطع غيره إبصاره مثلما استطاع ابن النفيس أن يكتشف الدورة الدموية، أو الحسن بن الهيثم أن يقلب الدنيا رأسا على عقب بعدما تنبه إلى أن عملية الرؤية لا تتم بصدور شعاع من العين يقع على الأشياء التى نراها بل بصدور أشعة من الأشياء تدخل العين وتقع على شبكيتها . . . إلى آخر ما كان يمكن أن ينجزه ابن رشد فى هذا الضرب التجريبى من العلم

---

[١] انظر حنا الفاخورى وخليل الجر/ تاريخ الفلسفة العربية/ ٢/ ٤١١ وما بعدها

بدلا من السباحة مع الأوهام عن الأفلاك وتدبيرها للأمور وكأنها كائنات عاقلة مريدة وقادرة، فى حين أنها ليست سوى جمادات أو مدارات تدور فيها تلك الجمادات.

ويقول د. خالد كبير علال فى بحث له وجدته على المشباك بعنوان "مخالفة الفلاسفة المسلمين لطبيعيات القرآن الكريم– مظاهرها وآثارها وأسبابها: قراءة نقدية تكشف مخالفات هؤلاء الفلاسفة لطبيعيات القرآن وما ترتب عنها من آثار وخيمة": "وآخرهم. . . أبو الوليد ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥ هجرية). ألف رسالة انتصر فيها لموقف شيخه أرسطو سماها: "مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى وتبيين أن برهان أرسطوطاليس هو الحق المبين"[١]. وفى رأيه أن الجرم السماوي بما أنه مستدير الحركة فهو أزلي من طبيعة خامسة مُخالفة لطبيعة الأجسام الأرضية المتحركة حركة مستقيمة. وهذا الجرم المستدير الحركة ليس له مُضاد، ولا هو بكائن ولا فاسد[٢]. والعالم عنده "أزلي ليس فيه قوة على الفساد، وذلك لأزلية الحركة الموجودة لهذا الجرم المستدير، وأنها واحدة بالعدد، والحركة الواحدة إنما توجد لموضوع واحد، فهو إذن أزلي، كما أن طبيعة هذا الجرم أنه غير مكون ولا فاسد لأنه لا ضد له، كما أن أسطقساته لا يمكن فيها أن تفسد بكليتها لأزلية المادة الأولى، وأنها لا يمكن أن تخلو من صورة. . . وإذا كان الأمر كذلك لم يمكن فسادها جميعا ولا يمكن فساد أسْطُقُس واحد منها بأسره. وذلك لأن بقاءها إنما هو بالتعادل الذي بينها من جهة ما هي متضادة"[٣]. وقال أيضا: "وقد بقي علينا من مطالب هذه المقالة أن نبين أن العالم بأسره أزلي، وأنه مع ذلك ليس فيه قوة على الفساد. . . لزم ضرورة أن يكون العالم بأسره أزليا"[٤]. وساير أرسطو في قوله بأزلية السماء، وأنها لا تقبل التغير، ولا تقع تحت الفساد والفناء[٥]. ونص على أن حركات الأجرام أزلية لأن المحركين لها أزليون، وهذا يُوجِب أيضا أن تكون عملية الكون والفساد في الأرض أزلية هي أيضا"[٦].

وهذا كله كلام نظرى لا علاقة له بالواقع، فليس هناك جرم سماوى واحد، لأن السماء تتضمن النجوم والكواكب والفضاء الذى بينها. ومن ثم لا ينبغى القول بجرم سماوى واحد، بل بأجرام سماوية بينها فضاءات. صحيح أن حركة النجوم والكواكب هى حركة مستديرة أو شبه

---

[١] ابن أبي أصيبعة/ عيون الأنباء في طبقات الأطباء/ ١/ ٣٥٢ .

[٢] ابن رشد/ رسالة السماء والعالم والكون و الفساد/ تحقيق رفيق العجم وجيرار جهامي/ دار الفكر اللبناني/ بيروت/ ١٩٩٤م/ ٢٦ وما بعدها، و٣٢ وما بعدها .

[٣] زينب عفيفي/ العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية/ ٨٠ .

[٤] ابن رشد/ رسالة السماء والعالم والكون والفساد/ تحقيق رفيق العجم وجيرار جهامي/ ٤٧ .

[٥] ابن رشد/ شرح السماء والعالم/ تحقيق أسعد جمعة/ مركز النشر الجامعي/ تونس/ ٢٠٠٢م/ ٤ وما بعدها .

[٦] ابن رشد/ جوامع الكون و الفساد/ تحقيق أبو الوفا التفتازاني وسعيد زايد/ الهيئة المصرية العامة للكتاب/ ١٩٩١م/ ٣٢.

مستديرة، وأنها هى نفسها مستديرة أو شبه مستديرة، لكن لا يوجد جرم سماوى يضم فى داخله الأجرام السماوية كلها من جهة، كما أن هـذا ينطبق على الأرض وحركتها سـواء حول نفسـها أو حول الشمس من جهة أخرى. وإذن فما قاله ابن رشـد هنا غير صحيح. ثم هـل السـماء هـى المادة الأولى التى خُلِق منها الكونِ حتى توصف بالأزلية، تلك الأزلية التى يثبتها ابن رشـد للمادة الأولى؟ إن السماء كالأرض مشكلة من تلك المادة الأولى، فلِمَ تنفرد عن الأرض بالأزلية؟ ومن قال إن الاستدارة فى الأجرام أو فى حركتها تستلزم أزلية تلك الأجرام؟ واضح أن الرجل يردد ما قاله أرسطو بوصفه الحق المبين الذى لا يعتريه باطل من أية جهة. ومن الطريف أن فيلسوفنا، جريا على كلام أرسطو، يؤكد أن الأرض ثابتة وأنها مركز العالم، وينكر على من يقول بحركتها[١]. كذلك فكل شىء فى الكون يخضع لقانون الصيرورة، أى للكون والفساد، لا فرق فى ذلك بين الأجرام السماوية والأجسام الأرضية، بل الكل فى سُنّة التغير والتحول سواء. لقد كان المفروض ألاّ يتجرأ ابن رشد على اقتحام المجهول والجرأة على الغيب والإفتاء فيه عميانيا. والعجيب مع هذا أن هناك من يَعْزُو كل إنجاز علمى فى الحضارة الإسلامية إلى ظهور ابن رشد. والحمد لله أنْ لم يجعلوه وراء كل إنجاز فى مسيرة العلم البشرى من لدن آدم إلى أن يُنْفَخ فى الصُّور ويقوم الموتى من القبور يوم النشور!

---

[١] ابن رشد/ تلخيص السماء والعالم/ تحقيق جمال الدين العلوي/ ٢٦٨، ٢٦٩ وما بعدها، وزينب عفيفي/ العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية/ ٧٠.

نبذة عن المؤلف

- إبراهيم محمود عوض
- من مواليد قرية كتامة الغابة ـ غربية فى ٦/ ١/ ١٩٤٨م
- تخرج من آداب القاهرة عام ١٩٧٠م
- حصل على الدكتورية من جامعة أكسفورد عام ١٩٨٢م
- أستاذ النقد الأدبى بجامعة عين شمس
- البريد الضوئى: (ibrahim_awad9@yahoo.com)
- المؤلفات:

معركة الشعر الجاهلي بين الرافعى وطه حسين

المتنبي ـ دراسة جديدة لحياته وشخصيته

لغة المتنبي ـ دراسة تحليلية

المتنبي بإزاء القرن الإسماعيلي في تاريخ الإسلام (مترجم عن الفرنسية مع تعليقات ودراسة)

المستشرقون والقرآن

ماذا بعد إعلان سلمان رشدي توبته؟ دراسة فنية وموضوعية للآيات الشيطانية

الترجمة من الإنجليزية ـ منهج جديد

عنترة بن شداد ـ قضايا إنسانية وفنية

النابغة الجعدي وشعره

من ذخائر المكتبة العربية

السجع في القرآن (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)

جمال الدين الأفغاني ـ مراسلات ووثائق لم تنشر من قبل (مترجم عن الفرنسية)

فصول من النقد القصصي

سورة طه ـ دراسة لغوية وأسلوبية مقارنة

أصول الشعر العربي (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)

افتراءات الكاتبة البنجلاديشية تسليمة نسرين على الإسلام والمسلمين – دراسة نقدية لرواية "العار"

مصدر القرآن ـ دراسة لشبهات المستشرقين والمبشرين حول الوحي المحمدي

نقد القصة في مصر من بداياته حتى ١٩٨٠م

د. محمد حسين هيكل أديبا وناقدا ومفكرا إسلاميا

ثورة الإسلام ـ أستاذ جامعي يزعم أن محمدا لم يكن إلا تاجرا (ترجمة وتفنيد)

مع الجاحظ في رسالة "الرد على النصارى"

كاتب من جيل العمالقة: محمد لطفي جمعة– قراءة في فكره الإسلامي

إبطال القنبلة النووية الملقاة على السيرة النبوية ـ خطاب مفتوح إلى الدكتور محمود على مراد في الدفاع عن سيرة ابن إسحاق

سورة يوسف ـ دراسة أسلوبية فنية مقارنة

سورة المائدة ـ دراسة أسلوبية فقهية مقارنة

المرايا المشوِّهة ـ دراسة حول الشعر العربي في ضوء الاتجاهات النقدية الجديدة

القصاص محمود طاهر لاشين ـ حياته وفنه

في الشعر الجاهلي ـ تحليل وتذوق

في الشعر الإسلامي والأموي ـ تحليل وتذوق

في الشعر العباسي ـ تحليل وتذوق

في الشعر العربي الحديث ـ تحليل وتذوق

موقف القرآن الكريم والكتاب المقدس من العلم

أدباء سعوديون

شعر عبد الله الفيصل ـ دراسة فنية تحليلية

دراسات في المسرح

دراسات دينية مترجمة عن الإنجليزية

د. محمد مندور بين أوهام الادعاء العريضة وحقائق الواقع الصلبة

دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية ـ أضاليل وأباطيل

شعراء عباسيون

من الطبري إلى سيد قطب ـ دراسات في مناهج التفسير ومذاهبه

القرآن والحديث ـ مقارنة أسلوبية

اليسار الإسلامي وتطاولاته المفضوحة على الله والرسول والصحابة

محمد لطفي جمعة وجيمس جويس

"وليمة لأعشاب البحر" بين قيم الإسلام وحرية الإبداع ـ قراءة نقدية

لكن محمدا لا بواكي له ـ الرسول يهان في مصر ونحن نائمون

مناهج النقد العربي الحديث

دفاع عن النحو والفصحى ـ الدعوة إلى العامية تطل برأسها من جديد

عصمة القرآن الكريم وجهالات المبشرين

الفرقان الحق ـ فضيحة العصر

لتحيا اللغة العربية يعيش سيبويه

التذوق الأدبي

الروض البهيج في دراسة "لامية الخليج"

المهزلة الأركونية في المسألة القرآنية

سهل بن هارون وقصة النمر والثعلب ـ فصول مترجمة ومؤلفة

"تاريخ الأدب العربى" للدكتور خورشيد أحمد فارق: عرض وتحليل ومناقشة (مع النص الإنجليزى)

الأسلوب هو الرجل ـ شخصية زكى مبارك من خلال أسلوبه

فنون الأدب فى لغة العرب

الإسلام فى خمس موسوعات إنجليزية (نصوص ودراسات)

في الأدب المقارن ـ مباحث واجتهادات

مختارات إنجليزية استشراقية عن الإسلام

نظرة على فن الكتابة عند العرب في القرن الثالث الهجري (مترجم عن الفرنسية)

فصول في ثقافة العرب قبل الإسلام

بعد الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ ـ ماذا يقولون عن الإسلام؟ (نصوص وردود)

دراسات في النثر العربي الحديث

"مدخل إلى الأدب العربي" لهاملتون جب ـ قراءة نقدية (مع النص الإنجليزي)

مسير التفسير ـ الضوابط والمناهج والاتجاهات

"الأدب العربي ـ نظرة عامة" لبيير كاكيا: عرض ومناقشة (مع النص الإنجليزي)

بشار بن بُرْد ـ الشخصية والفن

الحضارة الإسلامية ـ نصوص من القرآن والحديث ولمحات من التاريخ

في التصوف وأدب المتصوفة

النساء في الإسلام ـ نَسْخ التفسير البطرياركي للقرآن (النص الإنجليزي مع دراسة موازية)

الإسلام الديمقراطي المدني ــ الشركاء والموارد والإستراتيجيات (ترجمة تقرير مؤسسة راند الأمريكية لعام ٢٠٠٣م عن الإسلام والمسلمين في أرجاء العالم)

محاضرات فى الأدب المقارن

من قضايا الدراسة الأدبية المقارنة

ست روايات مصرية مثيرة للجدل

هوامش على "تاريخ العرب" لفيليب حتي

أفكار مارقة: قراءة في كتابات بعض العلمانيين العرب

موسم الهجوم على الإسلام والمسلمين ــ مع "قسمة الغرماء" ليوسف القعيد و"تيس عزازيل في مكة" ليوتا

"القرآن والمرأة" لأمينة ودود ـ النص الإنجليزي مع ست دراسات عن النسوية الإسلامية

عبد الحليم محمود ـ صوفي من زماننا

د. ثروت عكاشة ـ إطلالة على عالمه الفكري

ثروت عكاشة بين العلم والفن

إسلام د. جيفرى لانج: التداعيات والدلالات ـ قراءة في كتابه: "النضال من أجل الاستسلام"

دراسات في اللغة والأدب والدين

"مدخل إلى الأدب العربى" لروجر ألن ـ عرض وتقويم

على هامش كتاب جوزيف هل: "الحضارة العربية"

ابن رشد– نظرة مغايرة

علاوة على الدراسات والكتب المنشورة في المواقع المشباكية المختلفة

الفهرست